
IDENTITETA EVROPE



P O L I G R A F I

številka 81/82 • letnik 21, 2016

UREDILA
ANJA ZALTA
ROK SVETLIČ

P O L I G R A F I

Glavna urednica: Helena Motoh (Univ. na Primorskem)
Uredniški odbor: Lenart Škof (Univ. na Primorskem), Igor Škamperle (Univ. v Ljubljani), Mojca Terčelj (Univ. na Primorskem), Miha Pintarič (Univ. v Ljubljani), Rok Svetlič (Univ. na Primorskem), Anja Zalta (Univ. v Ljubljani)

Pisarna uredništva: Univerza na Primorskem, Znanstveno-raziskovalno središče,
Inštitut za filozofske študije, Garibaldijska 1, SI-6000 Koper, Slovenija
Telefon: +386 5 6637 700, Fax: +386 5 6637 710, E-mail: lenart.skof@zrs.upr.si
<http://www.poligrafi.si>

številka 81/82, letnik 21 (2016)
I D E N T I T E T A E V R O P E

Uredila: Anja Zalta, Rok Svetlič

Mednarodni uredniški odbor:

Th. Luckmann (Universität Konstanz), D. Kleinberg-Levin (Northwestern University),
R. A. Mall (Universität München), M. Ježić (Filozofski fakultet, Zagreb),
D. Louw (University of the Free State, Bloemfontain), M. Volf (Yale University),
K. Wiredu (University of South Florida), D. Thomas (University of Birmingham),
M. Kerševan (Filozofska fakulteta, Ljubljana), F. Leoncini (Università degli Studi di Venezia),
P. Zovatto (Università di Trieste), T. Garfitt (Oxford University), M. Zink (Collège de France),
L. Olivé (Universidad Nacional Autónoma de México), A. Louth (Durham University),
P. Imbert (University of Ottawa), Ö. Turan (Middle-East Technical University, Ankara),
E. Krotz (Universidad Autónoma de Yucatán / Universidad Autónoma de Metropolitana-Iztapalapa),
S. Touissant (École Normale Supérieure), B. Mezzadri (Université d'Avignon),
A. Bárabas (Instituto Nacional de Antropología e Historia, Oaxaca), M. Uršič (Univ. v Ljubljani)

Recenzije knjižnih izdaj: Tomaž Grušovnik, UP ZRS

Garibaldijska 1, SI-6000 Koper, Slovenija

Telefon: +386 5 6637 700, Fax: +386 5 6637 710, E-mail: tomaz.grusovnik@zrs.upr.si

Oblikovanje: Peter Skalar, Prelom: Alenka Obid, Tehnična urednica: Alenka Obid, Tilen Glavina

Lektoriranje: Nina Novak Kerbler (sl.), Jezikovni center Omnia (an.)

Dostopno na: www.zrs.upr.si/revije

CIP - Kataložni zapis o publikaciji
Narodna in univerzitetna knjižnica, Ljubljana

930.85(4)(082)(0.034.2)

316.73(4)(082)(0.034.2)

130.2(4)(082)(0.034.2)

IDENTITETA Evrope [Elektronski vir] / uredila Anja Zalta, Rok Svetlič. -
El. knjiga. - Koper : Univerza na Primorskem, Znanstveno-raziskovalno središče,
Univerzitetna založba Annales, 2016. - (Poligrafi, ISSN 1318-8828 ; letn. 21 (2016), št. 81-82)

Način dostopa (URL): <http://www.zrs.upr.si/revije>

ISBN 978-961-6964-78-4 (pdf)

1. Zalta, Anja

288688640

Revija je vključena v naslednje mednarodne baze: *The Philosopher's Index*, *Cobiss*

Založnik – Naročila – Copyright ©: Univerza na Primorskem,

Znanstveno-raziskovalno središče, Univerzitetna založba Annales

Garibaldijska 1, SI-6000 Koper, Slovenija

Za založnika: Rado Pišot

Telefon: +386 5 663 77 00, Fax: +386 5 663 77 10, E-mail: zalozba-annaes@zrs.upr.si

Dvojna številka: € 20,00

Poligrafi so izdani s sofinanciranjem

Javne agencije za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije

P O L I G R A F I

I D E N T I T E T A E V R O P E

Anja Zalta, Rok Svetlič: *Uvodna beseda - Evropska identiteta*

3

Igor Škamperle: *Evropska identiteta: duhovno zgodovinske korenine in novi izzivi*

9

Igor Bahovec: *Evropske identitete, kultura, pogledi na svet in krščanstvo*

27

Anton Mlinar: *Intimna neizmernost identitete: fenomenološki poskus*

53

Petra Dekleva: *Sekularizacija na evropski način*

75

Anja Zalta: *Evropski heretični imperativ - generator družbenih sprememb in/lali utrjevalec monoteistične paradigme?*

95

Fanika Krajnc-Vrečko: *Primož Trubar kot zgled slovenskega Evropejca*

III

Primož Šterbenc: *Islam in Evropa*

125

Sami Al-Daghistani: *Polivalentnost evropske identitete in islamska intelektualna zgodovina*

151

Tadeja Dermastja: *Evropska identiteta skozi epsko poetiko srednjeveškega prostora*

173

Marko Novak: *O slovenski post-socialistični pravni kulturi*

191

Jernej Letnar Černič: *Iskanje najmanjšega skupnega imenovalca evropskih vrednot*

211

Tonči Kuzmanič: *Begunstvo kot problem držav-v-izginjanju (Kako konkretnije in politično misliti »begunce« v kontekstih kulture?)*

225

Povzetki / Abstracts

255

Avtorice in avtorji / Authors

271

U V O D N A B E S E D A – E V R O P S K A I D E N T I T E T A

Skupaj z delegitimacijo metadiskurza je upadlo tudi zanimanje za opredelitev temeljnih značilnosti identitete neke kulture. Živimo v času, v katerem je skrb za izključevalne prakse, naj se te gibljejo na ravni spola, naroda, religije, kulture itd., posebej poudarjena. Ker je vsaka opredelitev nekega pojava neizogibno njegova (iz)ločitev od drugih – *omnis determinatio es negatio* –, je razumljivo, da smo na razprave o velikih značilnostih nekega duhovnega izročila gledali z nezaupanjem. Če temu dodamo še nelagodje ob kolonialni zgodovini ločevanja med civiliziranim belcem in črnim divjakom, je razpravljanje o tem, kaj tvori evropsko »civilizacijo«, preprosto moralo pristati na stranskem tiru.

Toda ta vprašanja vseeno niso mogla popolnoma obmolkniti. Evropska unija si je eksplicitno zastavila cilj, da bo kot politična tvorba presegala ekonomsko logiko povezovanja med državami, zato je zaprisegla nizu najvišjih humanističnih vrednot, ki naj bi jih imela v svojem temelju. Toda tudi na tej ravni razprava ni imela sreče. V poskusu snovanja evropske ustave pred desetletjem se je poudarilo nekaj označevalcev, ki bi jih lahko v preambuli navedli kot najširši okvir evropske identitete: grška filozofija, rimsko pravo, krščanstvo, razsvetljenstvo. Seznam je bil pravzaprav odprt, Slavoj Žižek je, na primer, predlagal tudi omembo kulture ateizma, kar je gotovo upravičeno. Toda tovrstne diskusije je vselej spremljal pomislek, da so izključevalne do priseljencev.

In prav priseljenci so zdaj opravili delo namesto nas. V begunski krizi, ki je eskalirala leta 2015, je jasno sporočilo: ko ljudje iz zelo različnih dežel za kraj, v katerem bi radi izpolnili svoje življenje, izberejo prav Evropo, tacite izrekajo, da evropska identiteta vendarle obstaja. In da je ta nekaj posebnega. Hkrati priseljenci dodatno ustvarjajo kontrast med našo identiteto in drugimi, o čemer priča potreba po t. i. tečajih o evropski kulturi, ki jih oblasti organizirajo za uspešno integracijo in izogibanje konfliktom.

Dejstvo je, da evropska kulturna identiteta obstaja in da se ta razlikuje od drugih. Teža vprašanja ni mogoče več potiskati na stran, ker ima lahko teoretična zadržanost do te tematike nepopravljive posledice.

Čas je, da se teh vprašanj lotimo brez slabe vesti. Še posebej moramo biti pogumni pri ponovni vpeljavi religije v središče teh razprav. V tej številki Poligrafov je dvanajst prispevkov, v katerih avtorji k nakazani problematiki pristopajo s treh različnih vidikov.

Prvi sklop prinaša refleksijo vloge religije pri opredelitvi evropske identitete. Zastavljeno je vprašanje statusa religioznosti v dobi, ki jo zaznamuje niz velikih premikov, vse od sekularizma do t. i. enajstega septembra in njegovih posledic. Prvi prispevek v sklopu teh razmišljanj je napisal Igor Škamperle. V njem obravnava genezo štirih idejno-duhovnih sestavin: antična grško-rimska civilizacija, judovsko in krščansko religiozno izročilo ter novoveški duhovnozgodovinski rez z vpeljavo subjektivizma in romantična subjektiviteta so tisti konstitutivni elementi, ki so s svojim vplivom temeljno zaznamovali duhovni in družbeni prostor evropskega človeka, hkrati pa privedli tudi do skrajnih oblik in protislovja.

Igor Bahovec se v prispevku osredotoča na vprašanje evropske in/ali sekularne krščanske identitete. Zanima ga, kako je mogoče razumeti spremembe globinske substance kulture in duhovne utemeljenosti Evrope, predvsem pa želi poudariti temeljne izzive, ki se glede evropskih identitet kažejo danes, in kakšni so ustvarjalni potenciali različnih družbeno-kulturnih usmeritev.

Anton Mlinar obravnava vprašanje religioznosti prek pojava jezika. Razpravo uvede skozi pesniško izkušnjo Edvarda Kocbeka in jo nadaljuje do spoznanja tistega, kar imenuje »neverjetna potreba po verovanju«. Gre za nekonfesionalno držo do sveta in svoje eksistence, ki poteka v notranji dinamiki jezika. To potrjujejo tudi izjemno obsežne reference na številna literarna dela.

Petra Dekleva na podlagi vprašanja statusa religije in religioznosti v sodobni Evropi navede razloge za opredeljevanje tega, kaj v resnici tvori našo družbo kot evropsko. V želji po samoiskanju, samoopredeljevanju in iskanju tistih distinktivnih potez, ki opredeljujejo evropsko (tudi) religijsko identiteto, je po njenem mnenju nujno treba spregovoriti o tem, na kakšen način je, tudi na podlagi procesov sekularizacije, religiozen sodoben Evropejec.

Drugi sklop je posvečen zgodovinskemu vidiku religije, kolikor ta prispeva k oblikovanju identitete Evrope, od krščanskih paradigem do interakciji Evrope z islamskim izročilom.

Anja Zalta je prepričana, da evropske (religijske) sodobnosti ne moremo misliti brez heretičnega imperativa in padca gotovostnih struktur, kar je posledica dolgotrajnih in trdoživih procesov, ki so se začeli že veliko pred sodobnimi procesi sekularizacije. Zgodovinska dinamika odnosa med herezijo in ortodoksijo je po njenem mnenju pripomogla k rahljanju obstoječega epistemološkega okvira, hkrati pa je, paradoksalno, prispevala k oblikovanju in utrjevanju krščanske (večinoma katoliške) monoteistične paradigme, ki zaznamuje evropsko kulturno in religijsko zgodovino.

Fanika Krajnc-Vrečko je v razpravi osvetlila zgled iz slovenske kulturne zgodovine s poudarkom na Trubarjevem prispevku utrjevanja poti vzajemnega dialoga in bogatenja na kulturni in verski ravni med slovanskim in germanskim svetom, kar je na podlagi opustitve tradicionalnih vrednot prineslo neprecenljiv napredek za posamezne narode. Po mnenju avtorice globalno okolje danes podobno ponuja možnost utrjevanja kulturne, religiozne in narodne identitete posameznika ter hkrati njegovo vključitev v širši evropski in globalni prostor.

Primož Šterbenc v sestavku opredeli prispevek islamske civilizacije k nastanku moderne Evrope in Zahoda, in sicer prek znanstvenih oziroma intelektualnih dosežkov in njihovega vpliva na način razmišljanja. Predstavljen je predvsem proces muslimanskega prevzemanja klasičnega znanja in njegovega nadgrajevanja, in sicer na področjih astronomije, matematike, medicine in filozofije, in proces prenašanja nadgrajenega znanja v Evropo.

Razmišljanja o vplivu islamske civilizacije na Evropo nadaljuje Sami Al-Dagistani, ki se je v prispevku osredotočil na tri med seboj povezane entitete: na zgodovinsko povezavo med islamom in Zahodom, na islamski vpliv na zahodno misel ter na kronično neupoštevanje islamskega znanstveno-kulturnega prispevka na sociološkem, teološko-filozofskem in literarno-umetniškem področju vednosti, opozori pa tudi na problem dualistično zasnovanega pojmovanja islama in Evrope danes.

Tadeja Dermastja predstavi izjemno zanimiv vidik evropske identitete in reprezentacije islama skozi literarno delo. Analizira ep *Pesem o*

Labodjem vitezu in Gotfridu Bouillonskem, ki spada med frankovske vojaške epske pesnitve o križarskih vojnah in priča, med drugim, o sistemskem nerazumevanju islama, značilnem za tisti čas. Poleg nekorektnega poimenovanja imen in geografskih referenc so ga interpretirali skozi poganstvo oz. kot eno od različic poganstva.

Tretji slop predstavlja evropsko identiteto z vidika pravne in državne kulture, kar je s padcem berlinskega zidu postalo privilegirani predmet raziskav. Izkazalo se je, da imajo države, ki so po drugi svetovni vojni sprejele socialistično doktrino, veliko večje težave pri vračanju k zahodnoevropski pravni družini, kot se je pričakovalo. Odprto je tudi vprašanje sodobne identitete Evrope, ki jo postavlja na preizkušnjo soočanje z begunsko krizo oz. njeno eskalacijo vsaj od leta 2015 naprej.

Jernej Letnar Černič analizira delo Evropskega sodišča, kar prinaša streznitev glede pričakovanj, da je v EU mogoče najti konsenz glede skupnih vrednot, na primer glede odnosa do istospolnih zakonskih zvez. Sodišče je zato v svoji praksi razvilo doktrino polja proste presoje (*margin of appreciation*), ki državam omogoča, da določene pravice iz Evropske konvencije razlagajo in uresničujejo skladno s svojo tradicijo, zgodovinskimi izkušnjami, običaji in kulturo. Brez tega bi tvegali izgubo pripoznanja najvišje sodne institucije EU.

Marko Novak uporabi natančno metodologijo za vrednotenje integralne pravne kulture, ki jo prenese na razmere v Sloveniji od osamosvojitve naprej. Ugotavlja, da vračanje k zahodni pravni družini poteka na različnih ravneh različno hitro. Na ravni formalnega prava, tj. sprejemanja zakonodaje, ne ugotavlja velikih odstopanj. Podobno je pri neformalni notranji pravni kulturi, ki opisuje delo pravnikov. Na področju t. i. zunanje pravne kulture, ki zadeva ravnanje vseh, pa se kažejo največja odstopanja. Gre za najkompleksnejšega od podsistemov pravne kulture, ki preprosto potrebuje dovolj časa za dovolj globoko integracijo vseh izvedenih družbenih transformacij.

Tonči Kuzmanič eskalacijo begunske krize po letu 2015 ne interpretira skozi kvantitativno optiko, ampak v njej zazna nevaren kvalitativni premik. Vpelje pojem postdržavnosti, ki označuje pojav uničevanja držav. To sproža popolnoma drugo dinamiko begunskih tokov in zahteva drugačno soočanje z njimi. Te premike razčleni na pet faz, ki se iztečejo v zaskrbljujoč pojav kriminalizacije begunstva kot takega. Vse stoji in

pade na vprašanje, ali je Evropa zmožna iti čez svojo kolonialno in imperialno senco. Ne glede na odgovor avtor ugotavlja, da manifestacije nasilja ob soočanju s to problematiko ni mogoče izključiti.

Rok Svetlič, Anja Zalta

EVROPSKA IDENTITETA : DUHOVNO ZGODOVINSKE KORENINE IN NOVI IZZIVI

I g o r Š k a m p e r l e

Prispevek na kratko opiše zgodovinsko genezo, pomen in raznovrstne učinke, ki so jih imele in jih imajo štiri idejno-duhovne sestavine ter njihova izročila pri oblikovanju evropske civilizacije in njene pluralne, toda hkrati do neke mere enovite identitete. S svojim vplivom so temeljno zaznamovale duhovni in družbeni prostor evropskega človeka ter so konstitu

tivni element sodobnih evropskih narodov, družb in njihovih identitet. Štiri idejno-duhovne sestavine, ki jih postavljam za ogrodje evropske identitete, so antična grško-rimska civilizacija, judovsko in krščansko religiozno izročilo, novoveški duhovnozgodovinski rez z vpeljavo subjektivizma, novim epistemološkim področjem v znanosti, družbeno pogodbo ter idejo o svobodi in univerzalnih pravicah državljana, kar so pridobitve kulturnih gibanj od renesanse do razsvetljenstva, in četrti steber, to je romantična subjektiviteta, ki je odločilno vplivala na genezo evropskih narodnih identitet. Kot učinek novoveškega epistemološkega področja, ideje o svobodi in pravični družbi, razsvetljenskega poudarka na razumu in veri v napredek ter kot posledica znanstveno-tehničnih pridobitev v drugi polovici 19. stol. in v začetku 20. se je razvila izkušnja modernizma, ki je neke vrste skupna podstat evropskega načina življenja, kriterij ocenjevanja, vrednotenja in razumevanja, zaradi tega jo lahko razumemo tudi kot temeljno ideološko obzorje sodobne evropske identitete. Romantična subjektiviteta skupaj z genezo jezikovno kulturnih nacionalnih skupnosti ter izkušnja modernizma z znanstveno-tehničnimi pridobitvami, samozadostnim opiranjem na lastni razum in ekskluzivno vero v napredek sta našete idejne osnove privedli do skrajnih oblik notranje napetosti in protislovja, poudarili skrajni individualizem na eni strani in pospešeno mobilizacijo na področju kolektivne globalne družbe, ki doživlja vsestransko preobrazbo

in je postavljena pred nove izzive. Tej problematiki je namenjen prvi del razprave. T. i. »neevropske« skupnosti se razlikujejo v vseh štirih idejnih sestavinah, pri čemer je vloga zadnjih dveh, novoveško razsvetljske in romantično modernistične, z ideološkimi ekscesi vred, najbolj vidna in določljiva.

I Kako misliti identiteto danes

Postaviti pojem kulturne in družbene identitete kot predmet raziskave se danes zdi ne le zahtevna naloga, ampak že kar drzna in po svoje celo vprašljiva. Ali še lahko govorimo o jasno določenih, sklenjenih in trajnih, stanovitnih identitetah? Seveda je vsaka identiteta, naj gre za osebno istovetnost, krajevno ali narodno skupnost, religiozno, nacionalno ali širšo, civilizacijsko identiteto, kot je evropska, notranje pluralna in dinamična. V številnih primerih moramo govoriti o notranji kompleksnosti identitete, ki jo določuje več dejavnikov: krajevni, jezikovni, kulturni, religiozni, vrednostno ideološki, politični, izobrazbeni, spolni, prehranjevalni in več drugih manjših podsistemov, ki pa imajo včasih pomembno vlogo pri določevanju človeške identitete. Dinamika sodobne, globalno povezane družbe, v kateri živimo ter ki jo zaznamujejo proces pospešene mobilizacije liberalnega kapitalizma, odprta družba in menjava dobrin, katerih vrednost določujejo finančni trg, uporabnost in tržno naravnana vrednost, načenja trdnost tradicionalnih stebrov osebne in kolektivne identitete, kot so materni jezik, krajevna in nacionalna kultura, ideološki in vrednostni nazor, do omenjenih podsistemov – prehranjevanje, spolna istovetnost –, ki določujejo življenjsko držo človeka. Priče smo svojevrstnemu protislovju: po eni strani Evropa, posebno v okviru politične in gospodarske tvorbe Evropske skupnosti, doživlja integracijo, kakršne v zgodovini še ni bilo, njen skupni imenovalec in kriterij razlikovanja pa naj bi bila prav skupna evropska identiteta; po drugi strani smo vpeti in podvrženi globoki in vsestranski preobrazbi družbe kot celote na globalni ali, bolje rečeno, planetarni ravni, ki s pomočjo znanstveno-tehničnih pridobitev in novih oblik komunikacije briše kriterije distinktivnosti na tako rekoč vseh ravneh. Velika planetarna, družbena in tehnično proizvodna mobilizacija, o kateri piše sodobni filozof Peter Sloterdijk, ki jo razumemo kot

znak in kriterij napredka, človeka trga iz oblik domovinskega bivanja, kot jih razumejo tradicionalne kulture in kot so »domovanje« v izbranem kraju in svetu razumeli stari grški filozofi.¹ Tehnične pridobitve, ki nam omogočajo delovanje na planetarni ravni in dostop do raznovrstnih sestavin sveta in življenja, nam s stranskimi učinki izmikajo domovinsko pravico bivanja v svetu, od maternega jezika, lastne vere in kulture do navezovanja in istovetenja z izročilom preteklosti, katerega osnovna naloga je bila vedno tudi legitimacija sedanjosti in upajoči pogled na prihodnost, kar eksistenci daje pomen in smisel. Človek je danes sposoben ustvariti najrazličnejše stvari in te upravljati, ni pa zmožen razumeti in zdraviti samega sebe.

V povezavi s kriteriji, ki določujejo identiteto, lahko navedemo še nekaj oznak, ki jih navajajo sodobni družboslovni in filozofski misleci. Domet teh pojmov in oznak, ki zadevajo sodobno družbeno dinamiko, jasno kaže na zadrego, ko želimo definirati pojem identitete, kar je predmet tega razmišljanja. Paul Heelas, sodobni raziskovalec t. i. gibanja new age oziroma novodobnih oblik duhovnosti, med glavnimi kriteriji teh oblik navaja detradicionalizacijo, to je zavrnitev in umik od tradicionalnih oblik religioznega izražanja in obrednega praznovanja. V jedru duhovne istovetnosti sodobnega človeka stoji t. i. epistemološki individualizem, ki ga lahko razširimo na celotno področje kulture ter idejnih in vrednostnih izbir. Človek sam izbira in določuje kriterije, po katerih gradi svojo duhovno in družbeno istovetnost. Seveda je pri tem na delu velik sinkretizem, ki mu široka raznovrstna ponudba briše razlikovalne kriterije in spaja med seboj zelo različne in smiselno nekompatibilne sestavine kulture. To pa je mogoče zato, ker v sodobni družbi kljub tradicionalnim oblikam izobraževanja v šolah, ki so usmerjene h gradnji kolektivne nacionalne in planetarne zavesti, v ospredju – novodobne oblike duhovnosti so le poudarjen izraz sicer splošne kulturne naravnosti – nista več zunanja socializacija in integracija posamezne

¹ P. Sloterdijk, *Evrotaoizem. H kritiki politične kinetike* (CZ, Ljubljana: CZ, 2000). Opiram se tudi na delo istega avtorja *Spremeniti moraš svoje življenje* (Ljubljana: Slovenska matica, 2013). S pojmom »domovanja« mislim na osnovno danost človekovega bivanja v svetu, ki so ga razgrinjali misleci, od vznika filozofije v stari Grčiji do Heideggerja in celostne ekološke refleksije sodobnega norveškega avtorja Arneja Naessa (1912–2009) *Ecology, community and lifestyle* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

osebe v kolektivni, duhovno nazorski, religiozni, kulturni ali nacionalni okvir, ki izbrani skupnosti zagotavlja vezivo in določuje njeno identiteto, ampak je v ospredju sakralizacija lastnega »sebstva«, njen glavni nagib pa je izbira po možnosti avtentične narave.²

Težnja po pristnosti in pojem avtentičnosti, ki spremlja duhovni nazor evropskega človeka in navdihuje celotno modernistično kulturo, sta glavni značilnosti romantične subjektivnosti. Protislovja in zadrege, ki spremljajo sodobne oblike množične kulture, ko želi vsakdo biti izrazito avtentičen in samosvoj, v tej želji in izbiri pa smo si vsi pravzaprav vedno bolj podobni, zaradi česar tudi kakovostna, nenavadna ali izjemna življenjska izbira zgubi svojo vrednost in s tem istovetnost, dobro opisuje sodobni kanadski sociolog Charles Taylor.³

Ob detradicionalizaciji lahko omenimo še pojem, ki ga danes pogosto navajamo v ocenah družbene dinamike in neposredno zadeva vprašanja identitete, to je deterritorializacija oziroma iztrganost iz konkretnega okolja ali vsaj iz izbranega, rodnega ali bivalnega kraja, ki je tradicionalno zaznamoval pomemben del človekove identitete. Ne le formalno, ampak tudi nazorsko, vrednostno, duševno in obredno, kot bistveni segment istovetnosti in družbene vezi, ki ljudi povezuje v skupnost, od družinske in rodovne do krajevne, nacionalne in religiozne. Značilnosti take identitete so seveda kriteriji razločevanja, ali, kot rečemo, »distinktivnosti«, ki eno skupnost ločuje in razlikuje od druge po vseh prej naštetih oblikah pripadnosti. V sodobni družbi so ti kriteriji podvrženi relativizaciji in naglim spremembam, zato lahko govorimo o pluralnih in sestavljenih identitetah, v katerih kraj – rodni, bivalni, delovni – nima več pomembne in jasno določljive vloge, značilne za tradicionalno družbo. Francoski sociolog in antropolog Marc Augé o tem piše izvrstne eseje in govori o t. i. »nekrajih«, ki so postali

² Glej P. Heelas, *The New Age Movement. Religion, Culture and Society in the Age of Postmodernity*, 1996.

³ V slovenščini imamo njegov odličen esej, Charles Taylor, *Nelagodna sodobnost* (Ljubljana: Claritas, 2000). V svetu je znan po svojem monumentalnem delu *A Secular Age* (London, Harvard University Press, 2007), v katerem kritično pretresa razvoj sekularne dobe od njenih vznikov ob nastopu novega veka v Evropi do sodobne družbe v »odčaranem« in znova začaranem svetu, dobi prevlade tehnike, konca metafizike, volje do moči in prikritega nihilizma, kjer ravni družbene realnosti niso več neposredno doživete, ampak so posredovane, virtualni svet pa nadomešča realnega.

zelo pogosta in pomembna shajališča ljudi: gre za trgovinske centre, avtobusne in železniške postaje, letališča, bencinske črpalke v vlogi trgovine, prireditvene prostore, metroje in podobne urbane enote, ki jih avtor postavlja v okvir antropologije nadmodernosti.⁴

Koncept nekraja je skovan v opoziciji z antropološkim pojmom kraja. Slednji je kraj, v katerem je prisotna učinkovita postavitvev in odvisnost ali dispozicija med prostorsko opredelitvijo in družbeno organizacijo. V njem veljajo trdna pravila rezidence, ki so povezana z načeli nasledstva, sistem, ki se udejanja, pa je bolj ali manj harmoničen. Ta se uresničuje, ko se rezidenca ujema z rodovno kontinuiteto. V vseh primerih se družbena organizacija spaja s prostorsko, kar pomeni, da nam pozorno branje prostora nudi podobo družbene strukture, od pravil rodovnega nasledstva, statusne opredelitve, razporeditve ustanov ali nosilcev družbene moči, hierarhije ipd. Pravila so od skupnosti do skupnosti različna, vedno pa imamo opraviti s pravili, ki določujejo načine bivanja, poselitev prostora in njihovo dispozicijo, ki vzdržuje jasne kriterije in simbole kolektivne kulturne identitete. Izbrane urbane enote – mestna hiša, tržnica, svetišče, občinski uradi, šola, spomeniki, kinodvorana, trgovine, gostilna, mostovi, park, stadion, obrobja, so abeceda antropološkega kraja in vezivo skupnosti ljudi, ki določuje njihovo družbeno in kulturno identiteto. Nekraji, kot jih imenuje Augé, pa so značilni za »nadmoderno«, v kateri je pojem meje izgubil nekdanjo razločevalno vlogo. V nekrajih, na primer v velikih trgovinskih središčih, ki so celostna, toda hkrati nazorsko nevtralna in gibljiva mininaselja z ljubkimi reklamnimi napisi, kot je »To je moje mesto!«, na primer središči BTC in City park v Ljubljani ali Qlandia in podobna »diznilend mesteca« po Sloveniji, ni nobenega apriornega simbolnega znamenja, ki bi kraj navezovalo na razvidno kulturno in identitetno izročilo oziroma bi ljudi, ki obiskujejo te »nekraje«, povezovalo v istovetno skupnost z identifikacijskimi prvinami in zavezujočimi etičnimi pravili, ki določujejo status in normo. Vsak uporabnik zase meni, da je tam le začasno, ne zavezujoče, prepričan, da mu z drugimi uporabniki ni treba imeti nič skupnega, sočasno pa so prav ti nekraji postali pogosta mesta obiskovanja in shajanja, posebno v prostem času ljudi, celo v

⁴ Marc Augé, *Nekraji. Uvod v antropologijo nadmodernosti* (Ljubljana: Maska, 2011).

nedeljskih dopoldnevih, to je v segmentih časa v dnevu in tednu, ki jih navadno namenjamo intimnim, osebnim, tudi duhovnim ali kulturnim izbiram in svojim bližnjim. S tem se potrjuje tista »horizontalnost«, ki je značilna za sekularno dobo modernosti (danes postmoderne, po Baumanu tekoče moderne, oziroma nadmoderne po Augéju), v kateri je ukinjena vertikalna hierarhija vrednot, tudi na ravni doživljanja časa, kar pomeni, da se ukinja »polno doživeti«, kairotični čas (po grškem pojmu *kairos*, to je doživeti polni čas, ki se izmika kronologiji enakih trenutkov). Ukinja se tudi razlika med svetim in posvetnim (prostorom in časom), človek pa je na osnovi ekskluzivnega novoveškega humanizma postavljen na enako raven kot svet.⁵ Tako je novoliberalna kapitalistična paradigma postala globalna kletka, kibernetični virtualni prostor, o katerem sta skoraj preroško pisala Deleuze in Guattari v knjigi *Tisoč platojev* in vpeljala pojem *rizoma* (micelij oziroma mreža korenin), s katerim sta nadomestila pojem drevesa, ki je tradicionalno zaznamoval evolucijsko in duhovno paradigmo zahodnega človeka in njegovo identiteto. O deteritorializaciji in negotovosti ozemlja pa je že pred leti pisal Paul Virilio in poskusil opisati nove virtualne pokrajine.⁶

Empirično seveda težko razvrščamo posamezne lokacije, ki so med dejavnimi gradniki osebne in kolektivne identitete: kar je za nekoga kraj z vsemi implikacijami je lahko za drugega nekraj. Drži, da je antropološki kraj v tradicionalni obliki, na primer rodna vas, okraj ali župnijska skupnost, pogosto bil in lahko ostaja ovira za polno osebno svobodo, po kateri stremi moderni človek. Pot v mesto je bila v tem smislu osvobajajoča, vendar tudi možnost, da se človek tam spridi in zgubi stik z izvorno, pristno skupnostjo in svojo identiteto. O tem imamo v slovenskem leposlovju veliko napisanega. Danes se povečuje število krajev kupovanja, porabe, komunikacije (spletna mreža kot poseben privilegiran nekraj, enak za vse) in tudi turizma ter seveda novih oblik segregacije. Nekateri avtorji, na primer Jean Baudrillard, ki je o sodobni družbi pisal ostre in kritične eseje, opozarjajo, da je v tej paradigmi latentno prisotna nevarnost estetskega demonizma, ki nastopa kot nova

⁵ Tehtno in danes še posebno aktualno knjigo je napisal oče Henri de Lubac, *Drama ateističnega humanizma* (Celje: Mohorjeva družba, 2001).

⁶ G. Deleuze, F. Guattari, *Milles plateaux*, 1980; P. Virilio, *Hitrost osvoboditve* (Ljubljana: Koda, 1996).

fascinacija in začaranost sveta, pri tem pa se vrača v predmoderno dobo.⁷ Toda kibernetični prostor, ki ga ustvarja sodobna tehnika, ni kraj v antropološkem pomenu. Ne premore simbolov skupne identitete, ki nas povezujejo, moralno zavezujejo in navsezadnje določajo. Množica sodobnih, »povezanih« uporabnikov je po svoje protislovna, saj gre za spletno povezane samotne, individualne osebkke. Nekraj, kot ga uporablja Marc Augé, je neke vrste simptom, izraz ludično-estetskih vidikov sodobne predmetno naravnane družbe, ki jo sestavljajo virtualno povezani posamezniki. Je neke vrste ideologija novega razumevanja sveta kot skupnega mesta, v katerem vsakdo vzdržuje novo poligamijo krajev, to je zavezanost različnim segmentom in hkrati nobenemu. Nekraj v zadnji konsekvenci postaja ves naš zemeljski svet, ki je za modernega človeka ostal vse, kar je, kar naenkrat pa se zdi zelo tesen in ujet v neke vrste dostopno in razpleteno kletko.

Verjetno lahko prav iz te ugotovitve izpeljemo tudi drugo, ki govori o tesnobi, s katero se sodobni človek ozira v prihodnost. Ta se izmika, in družboslovci opozarjajo, da so nekdanji pojmi utopije in pričakovanja ali načrtovanja boljše ali popolne družbe danes izgubili ne le vrednost, ampak samo možnost, da bi to mislili in pričakovali. Literarni kritik in filozof Mihail Epštejn, ruskega porekla, ki živi v ZDA, je skoval pojem humanologija, ki naj bi obravnavala tipične človeške stvari v nasprotju z drugimi mislečimi in delujočimi bitji umetne inteligence, ki bodo vse bolj spremljala bivanje na zemlji.⁸ Epštejn meni, da humanistične vede danes nimajo več naloge pojasnjevati preteklosti oziroma ustvarjati iluzije (utopije) o pravi družbi, ampak misliti prihodnost kot možnost in koncept. Galimberti, Baudrillard in Augé so pri tem manj optimistični. Zadnji je napisal esej »Kam je zginila prihodnost?«⁹, neke vrste prestop od nekrajev, k nečasu. Prav to pa je ena od naslednjih lastnosti, ki zaznamujejo našo sodobno identiteto, spremlja pa že omejeni detradicionalizacijo in deteritorializacijo. Gre za premik od tradicionalnega pojma utopije k t. i. ukroniji, to je usmerjenost na zdajšnji trenutek, ki pomeni nekakšno iztrganost iz kronološkega in zgodovinskega časa.

⁷ Glej J. Baudrillard, *Le Pacte de lucidité ou l'intelligence du Mal* (Pariz: Ed. Galilée, 2004).

⁸ M. Epštejn, *Znak_vrzeli. O prihodnosti humanističnih ved.* (Ljubljana: Labirinti, LUD Literatura, 2012).

⁹ M. Augé, *Où est passé l'avenir?* (Eleuthera 2008, 2009).

Govorimo o »ukronizaciji« življenja. Ta nosi s seboj odpis zgodovine in novo mitologijo bivanja. Hitrosti svetlobe, ki jo je znala koncipirati moderna fizika in pomeni neke vrste skrajno mejo obstoja snovnega sveta, se pridružuje družbena in antropološka luč ali svetloba hitrosti, ki ukinja preteklost in prihodnost in se samo vzdržuje v izginevajočem obstoju zdajšnjega trenutka. Samo to še imamo. Toda kako na tej osnovi graditi identiteto?

To problematiko je obravnaval tudi Ulrich Beck. Ob posledicah odprave razdalj v sodobni družbi ugotavlja, da prostorska matrica sveta ne vsebuje več nobenih belih lis, vsakemu pa omogoča orientacijo ne glede na to, na kateri točke zemeljske oble stoji. Odiseja ali robinzoniada sta danes nepredstavljeni, umetni formi zaznavanja sveta, saj bi bili junaki, kakršna sta bila Odisej ali Robinzon Crusoe, danes prej ko ne smešne pojave. »Množica časov in regij sveta se je skrčila v en sam normirani in normirajoči svetovni čas, ne samo zato, ker je s pomočjo modernih medijev virtualno mogoče vzpostaviti sočasnost nesočasnega, tako da je sleherni nesočasni, morda le lokalni ali regionalni dogodek že del svetovne zgodovine, temveč tudi zato, ker se sinhrona sočasnost sprevrča v diahrono nesočasnost in ker je tako mogoče proizvajati umetne verige vzrokov in posledic. Tako nastane 'časovno kompaktna zemeljska obla'.«¹⁰

Vsi navedeni vidiki sodobne družbene in kulturne dinamike pravzaprav spodjedajo možnost relativno stabilne in določljive kategorije identitete, ki bi matičnim podatkom posameznega individuuma, s katerimi smo vajeni nastopati v uradnih stikih in delovnem prostoru, dodali kulturno in duhovno vsebino, ki zaznamuje vsako človeško osebo in nas dela ljudi. Za gradnjo identitete, kakor za njen dinamični razvoj in vzdrževanje, niso dovolj tradicionalni genetični dejavniki, ki določujejo človekovo poreklo, državljanstvo, materni jezik, učenje, narodno, versko in politično istovetnost ter druge vrste teh, ampak je potrebna, če tako rečemo, instavrativna simbolika. S tem mislim na dispozitiv, ki se do neke mere krije s konceptom *habitusa*, kakor ga je razvil Pierre Bourdieu, pomeni pa zavestno in pomensko odprto nadgrajevanje mreže relacijskih in funkcionalnih odvisnosti v danem prostoru in temu ustrezni

¹⁰ U. Beck, *Kaj je globalizacija?* (Ljubljana: Krt, 2003).

*skupnosti. Instavrativno ali postavljajočo simboliko sta poskusila pojasniti sociologa in antropologa Gilbert Durand in Michel Maffesoli.*¹¹ Uporabljata tudi metodološko oznako instavrativne (postavljajoče) hermenevtike, ki je v odprtem nasprotju z redukcijško hermenevtiko, ki deluje kot razkrinkanje in demistifikacija, simbol pa razume kot masko. To so teorije in hermenevtike dvoma, ki so se razvile v 20. stol. (Marx, Nietzsche, Freud, Levi-Strauss idr.) in so močno zaznamovale družboslovno misel tudi na Slovenskem. Njihov hermenevtični postopek lahko po Ricoeurju označimo kot arheološki, medtem ko instavrativna razlaga nastopa eshatološko. To sta dva načina razumevanja simbola, ki sta si v temelju popolnoma nasprotna. Durand se je pri tem opiral na pojem simbolne pregnance, razvit pri Cassirerju. Poudaril je konkretne učinke simbolne imaginacije, ki mora človeka razveseljovati, skrbeti za polnost smisla našega bivanja in s tem ohranjati vitalno harmonijo v človekovem življenju. Simbolna imaginacija, ki vzdržuje in hrani identiteto posamezne osebe in skupnosti, ima po Durandu štiri osnovne funkcije. Prvič, vzdržuje vitalno ravnovesje med razumsko in čustveno sfero. Drugič, prispeva k vzdrževanju psihosocialnih vezi in integraciji v družbi ali izbrani skupnosti. Tretjič, spodbuja zavest o človeškem ekumenizmu, to je zavedanje, da smo si kot ljudje ne glede na svoje poreklo, raso, kulturo ali vero v bistvenem podobni ter smo implicitno povezani v skupni, ne le predmetni in materialni, ampak tudi v duhovni kulturi. Četrtrič, zaradi splošne in univerzalne entropije, ki vse obstoječe sisteme v vesolju neizogibno vodi k razgradnji in uničenju, vzpostavlja področje absolutne vrednosti ter tako v spreminjajoči se svet vnaša eksistenčno ravnovesje in odnos z nespremenljivim absolutnim bitjem. Na ta način simbol nastopa kot teofanija.

K temu moramo dodati, da ima afabulacija oziroma pripoved in obredna ponovitev jedrnih mitemov, ki vzdržujejo osebno in kolektivno (krajevno, narodno, religiozno, ideološko, civilizacijsko) identiteto

¹¹ G. Durand, *L'imagination symbolique* (Pariz: PUF, 1964). Za podrobnejšo razlago simbolne imaginacije, kot jo je razvil Durand, glej moje delo *Endimionove sanje* (Ljubljana: Literatura, 2013).

ter njen nabor simbolnih označevalcev, ključno vlogo, čeprav nastopa kot evfemizacija (tj. kot leporečje in olepševalna razlaga).¹²

II Zgodovinske korenine evropske identitete

Na začetku prispevka so bile navedene štiri temeljne idejno-duhovne sestavine, ki po mojem mnenju pomenijo ogrodje evropske identitete. Predstavljajo kulturno-civilizacijske dosežke, do katerih so se ljudstva na evropski podcelini dokopala v svojem dvainpoltisočletnem razvoju. So latentna osnova, na kateri stojijo družbeno politični, gospodarski in duhovni temelji evropskih družb, nacionalnih držav in Evropske skupnosti kot upravne in gospodarske tvorbe. Ta je nastala tudi v želji po demokratični ureditvi, političnem sodelovanju ter večji integraciji in preseganju jezikovno-nacionalnih državnih tvorb, ki so se v razviti politični obliki zgodovinsko razvile prav v Evropi in tu doživele tudi eksczesno obliko izključujočega nacionalizma. Kot take so povzročile dva tragična svetovna konflikta. Pomenijo pa tudi civilizacijsko in etično normo, ob kateri smo bili evropski ljudje poklicani in spodbujeni, da razvijemo svoje individualne oblike osebnega, družinskega in poklicnega življenja. V dobi velikih migracij, ki si za cilj svojih selitev v iskanju varnosti in boljšega življenja izbirajo Evropo, ne bi smeli pozabiti na to. Dosežkov in vrednot evropskega kulturnega razvoja, ki je skozi svoja nasprotja, konflikte in protislovja privedel do sodobnih človekovih pravic, pojma človekovega dostojanstva, demokratičnih ureditev, individualne človekove svobode, socialne varnosti in relativno visokega blagostanja, kot tudi do bogastva duhovno umetniških izrazov o človeku in

¹² Lahko ugotovimo, da sta edini pripovedi, ki sta v drugi polovici 20. stol. v Sloveniji nastopali kot temelj legalne družbene identifikacije v vlogi instavrativne imaginacije epopeja NOB in njena partizanska zgodba. Tako lahko sociološko razumemo veliko družbeno zadrego, ki se je pokazala po razpadu Titove Jugoslavije in je še vedno prisotna, ter tudi svojevrstno protislovje, da so se številne medijske hiše, politična praksa in teoretična osnova družbene refleksije, ki je v letih jugoslovanske krize (1981–1990) nastopala kot izrazita ideološka demistifikacija (univerzitetni družboslovni programi, revija Problemi, tednik Mladina, radio Študent, alternativna popkultura idr.), nazadnje ideološko obrnile in se istovetijo z isto revolucionarno epopejo, ki je za slovensko družbo ostala konstitutivna. Želim reči, da ima fabulativna imaginacija svojo moč, instavrativna simbolika, npr. kočevska Baza 20, pa svoj pomen. Celó med zagovorniki kritične demistifikacije, ki simbol razumejo kot masko.

svetu, evropski človek ne more in ne sme postaviti pod vprašaj. Drugi, ki je dobrodošel v našem okolju, je povabljen, da to razume in po svoji izbiri sprejme.

Med idejno-duhovnimi sestavinami na prvo mesto postavljamo dosežke grško-rimske antike. Ni naključje, da je obdobje, ki se razteza od Homerja v 8. stol. pr. n. št. prek razcveta mestne države polis in rojstva filozofije, »ljubezni do modrosti«, ki se posveča razmisleku o človeku in čudežu spoznavanja, helenizma, v katerem se je zasnovala ideja državljana sveta ter se je povečala oblika intimnega vpogleda vase in skrb duše za svoje odrešenje, do cesarskega Rima, vpeljave pravnega kodeksa in raznovrstnih praktičnih pridobitev, ki so obogatile vsakdanje življenje civiliziranih urbanih ljudi, v tradicionalnih javnih šolah ostalo do danes zibelka naše zahodne civilizacije. Vsak od nas, ki se je naučil abecede, je v svojem jedru tudi Grk in Rimljan. Pojemovno in duhovno gledano pa sta v ospredju predvsem pridobitvi, ki ostajata eno od osišč evropske identitete. To sta razumevanje človeka kot avtonomnega posameznika in vzpostavitev *logosa* oziroma racionalnega mišljenja v nasprotju z bajanjem ali *mythosom*. Prvo se v nakazanih obrisih prikazuje že pri Homerjevem Odiseju, ki nastopa samostojno, na osnovi svoje presoje in zvijačnosti. V tem so raziskovalci prepoznali tisti izvorni nagib, ki je omogočil genezo samostojnega mišljenja, ne oziraje se na usodo ali voljo bogov. Adorno in Horkheimer sta napisala znano delo, *Dialektika razsvetljenstva*, v katerem podrobno opisujeta Odisejeve prigode in njihov odločilni konceptualni domet v genezi človekove individuacije in racionalno uporabnega, instrumentalnega uma.¹³ Avtorja, pripadnika frankfurtske šole, ki je bila kritična do meščanske kulture ter njene kapitalске in ideološke nadvlade, sta danes s svojo marksistično teorijo prekratka. V tem pogledu se njuna kritika zdi presežena. To, kar sta avtorja prepoznala kot instrument racionalnega uma, ki služi zatiranju prvinskih vzgibov človeka in družbe, niso »jetniški okovi«, ki ustrezajo freudovski predstavi o civilizaciji, ki v pohlepu po vladanju zatira primarni libido v človeku, ampak gre za »zlate verižice«, s katerimi se želja hrani in krasi, kakor sta nas seksualnost in erotičnost naučila razumeti

¹³ Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialektika razsvetljenstva* (Ljubljana: SH, 2002).

Bataille in Epštejn.¹⁴ V polni meri pa se je individualna avtonomnost prikazala v Sofoklejevih dramah v 5. stol. pr. n. št. To se še posebej razvidno izraža pri Antigoni, ki v tragični Sofoklejevi drami eksplisno pove, da je sama sebi svoj zakon, ker določeno moralno zapoved nosi v sebi, v nasprotju z državnimi zakoni, ljudskim mnenjem in tistim, kar »bi se splačalo«.¹⁵

Druga civilizacijska pridobitev, ki ostaja eden od stebrov evropske identitete, je vznik ali oblikovanje samostojne in moralno ali uporabno neodvisne racionalne misli. Gre za vznik mišljenja kot mišljenja, ki morda ničemur praktično ne služi. Vse civilizacije in razvite kulture premorejo segmente racionalne misli, od arhaične skupnosti do velikih azijskih in drugih civilizacij. Vendar so sestavine racionalnega mišljenja nje povsod povezane in notranje soodvisne od moralnih, religioznih, upravnih političnih ali praktičnih kriterijev. Edino v majhnih antičnih mestnih državah, in še to v ožjem kraju, se je uspela razviti avtonomna sfera razumskega mišljenja, ki ni vezano na praktično uporabo, ampak ima za svoj predmet, smisel in namen goli razmislek o človeku in svetu po metodi, ki sledi svojim racionalnim pravilom. Kakor koli smo v evropskih kulturah tudi kritični do pretiranega racionalizma, ki je omogočil nadvlado uma in v moderni dobi privedel do »pozabe biti« sveta, ne moremo zanikati, da je rojstvo majhne skupnosti, ki se posveča veselju golega mišljenja in spoznavanja, nekaj, kar si želimo ohraniti, dokler bomo živeli na tej ali kateri drugi zemlji.

Druga idejna duhovna sestavina evropske identitete sta judovsko in krščansko religiozno izročilo. Čeprav gre za dvojico, ju vendarle dojemamo kot celoto in v jedru tvorita enovito duhovno sporočilo oziroma, natančneje, božjo obljubo, ki je na osnovi razodetja božjih resnic in človeku predanega zakramentalnega nauka ustvarilo temeljno družbeno vez ljudstev in narodov v evropskem prostoru in drugje po svetu. Krščanstvo, rojeno na Bližnjem vzhodu, je mesijansko obljubo, drugače kakor prvotni Izrael, razumelo v ponotranjeni obliki, ki je hkrati eku-

¹⁴ Georges Bataille, *Erotizem* (Ljubljana: Cf., 2001). M. Epštejn, *nav. delo*, str. 292.

¹⁵ Interpretacije Sofoklejeve Antigone so tudi na Slovenskem doživele širok razmah.

menska in namenjena vsakemu človeku, ne glede na raso, rod, spol ali socialni status.¹⁶

Poleg poldruge tisočletne zgodovine, v kateri je krščanska religija imela temeljno vlogo kulturnega in izobraževalnega dejavnika evropskih ljudstev, s tem pa zaznamovala vso tradicionalno družbeno in umeetniško ustvarjalno prakso, lahko poleg verskega upanja na boljši svet in obljube individualnega odrešenja izpostavimo pojem človeške osebe. Tega je prvi razvil Severin Boetij v 6. stol. n. št. Grški filozofi pojma osebe niso poznali. Vpeljali so pojem duše in uma. Boetij pa je na prehodu iz pozne rimske antike v zgodnji srednji vek na osnovi krščanskih pojmov Božje Trojice, ki obsega tri božje osebe enega bistva, poleg pojma substance in bitnosti vpeljal pojem osebe kot temeljno oznako človeka in njegovega bistva. Latinski pojem *persona*, grško *prósopon*, je v antični kulturi označeval vlogo igralca ali njegovega obraza v gledališču, kot maska oziroma zunanji zgled. Boetij je pojmu človeške osebe dal celovito oznako: »Oseba je individualna substanca razumne narave« (*persona est individua substantia naturae rationalis*).¹⁷ S tem je zajel tisto, kar so grški misleci imenovali hypostasis. Pojem oseba je temeljni steber evropske identitete in na temelju tega razumevanja lahko govorimo o dostojanstvu človeka, ki mu – vsakemu človeku – pripadajo človekove pravice.

V krščanstvo je pojem duše vstopil pod vplivom platonizma, ki so ga povzemali zgodnji krščanski pisci in cerkveni očetje. Med njimi še posebej sveti Avguštin. V krščanskem izročilu pa ima osrednjo vlogo pojem človekove osebe, to je celovitost človeka, duha in telesa, ki ima v svojem zemeljskem življenju svoje osebno ime. Krščanski nauk izpoveduje vero v večji obstoj in posmrtno vstajenje človekove osebne celovitosti, ne

¹⁶ V nasprotju s starozaveznim, judovskim, pojmovanja Boga, ki ostaja strogo transcendentno in na drugi ontološki ravni, hkrati pa se njegova dejavnost, s tem pa tudi vsa njegova vsebina, manifestira v dejanjih zgodovine in družbenih odnosih, materialno in normativno, do podrobnih predpisov vsakodnevnega vedenja, krščansko navodilo »ukinja« množico zunanjih predpisov, človeka, ki ga dojema univerzalno, neodvisno od rodu in porekla, osvobajata norm in zunanjega zgeda, hkrati pa ga mistično spaja z božanskim. O tem dobro piše Marco Vannini, *La mistica delle grandi religioni* (Firenze: Le Lettere, 2010).

¹⁷ To definicijo je Boetij razvil v svojih teoloških razpravah, glej Boetij, *Filozofsko-teološki traktati*, »C. Eut. E Nest. III, 85 (Ljubljana: Založba ZRC SAZU, 1999).

pa le njegove duše, kar je bilo značilno za antični platonizem, religije misterija in druge duhovne sekte.

V sodobnem času se vse pogosteje srečujemo z vprašanji, ali evropsko identiteto sestavlja tudi islam kot tretja monoteistična religija, ki je nastala na Bližnjem vzhodu v 7. stol. n. št. ter je bila v zgodovini tesno povezana s »staro celino« in nekaterimi evropskimi ljudstvi. Danes je to še toliko aktualnejše, ker se številne muslimanske skupnosti, ki živijo in delajo v Evropi, srečujejo s problemi integracije in pričakujejo legitimacijo svoje religiozne kulture ter družbeno normalizacijo specifičnih verskih in drugih dejavnikov, ki so značilni za islam in njegovo antropološko razumevanje človekove istovetnosti, socialnih odnosov in družbe. Na ta vprašanja ni mogoče podati jasnega in enoznega odgovora. Nedvomno je arabsko-islamska kultura zgodovinsko notranje povezana z evropsko zgodovino. Primer učinkovitega sobivanja različnih veroizpovedi (judovske, krščanske, muslimanske), njihovega prepletanja in bogatega ustvarjanja, ki sestavlja pomembne prvine evropske civilizacije, je bila srednjeveška Španija, še posebno dežela Andaluzija. Tudi duhovna kultura Bošnjakov muslimanov na ozemlju Bosne, Cazinske krajine, Hercegovine, Sandžaka ter tudi Bolgarije, Črne gore in drugje na Balkanu so primeri notranje povezanosti evropske kulturne zgodovine z islamom in njegovim socialnim življenjem. Danes so skupnosti muslimanov povsod po Evropi in večinoma dobro integrirane v sodobni evropski in globalni način življenja. To je edina demokratična perspektiva naše prihodnosti. Ali je zaradi tega mogoče islam kot religijo in socialni način življenja razumeti kot enega od stebrov evropske identitete, pa je drugo vprašanje. Gledano zgodovinsko, pa tudi politično in kulturno literarno, lahko ugotovimo, da so se ljudstva stare celine in njihova ideološka legitimacija vzpostavljali največkrat v opoziciji z muslimanskimi ljudstvi, tako obrambno kakor napadalno. Renesանčna epa, ki sta ju napisala Ariosto in Tasso, opevata boje s Saraceni na Pirenejih v južni Franciji, kjer so Franki v 9. stol. ustavili prodor Arabcev. Tasso opisuje spopade krščanskih vitezov z muslimani med križarskimi vojnami. Prodor Turkov in širitev otomanskega cesarstva v 15. in 16. stol. na ozemlje Balkana in Srednje Evrope so poglavja, ki določujejo pomembno vsebino evropskih nacionalni kultur in njihovo književnost. Tudi datum, 7. oktober 1571, ki se ga v evropski krščanski kulturi

in v cerkvah spomnimo vsako leto kot dan, ko je beneško, avstrijsko, genovsko in špansko ladjevje v bitki pri Lepantu ob Peloponezu premagalo turško posadko in s tem ustavilo prodor otomanskega islama na Jadranskem in Sredozemskem morju, razumemo verjetno različno, odvisno od svoje identitete. Islam kot religija in kultura danes postaja legitimni del sodobne evropske družbe. Verjetno pa ne moremo govoriti, da sestavlja njeno zgodovinsko identiteto, ker se je ta oblikovala drugače in pogosto v konfrontaciji z drugimi kulturami.

Tretja in četrta duhovna sestavina evropske identitete sta novoveški epistemološki rez na področju znanosti, uvod, v katerega je bilo gibanje humanizma in renesanse, z njima povezana verska reformacija, ki je na religioznem področju poglobila vprašanje individualne osebne vere in s tem povezano moralno odgovornost, kot vrh tega razvoja pa razsvetljenstvo, ki je dokončno pretrgalo vezi s fevdalno in korporativno zasnovo družbo. Vse, kar se je do takrat zdelo kot rezultat ali učinek »višjih sil«, Boga, bogov, naravne danosti ali usode, od družbenega statusa do zgodovinskih stvaritev, se je pokazalo kot rezultat človeka in njegovih izbir. Idejna sfera razsvetljenstva, ki je radikalno pretrgala tradicionalno popkovino človekove mladosti, pomeni vstop v odraslo dobo človekovega mišljenja in razumevaje moderne družbe, ki se gradi na pogodbi, na osnovi ljudske volje svobodnih državljanov. Razsvetlenskemu velikemu zaupanju v razum in veri, da je človeško družbo mogoče razumeti in upravljati tako, kakor to velja za naravna bitja in njihove sisteme, se je s poudarjenim subjektivizmom zoperstavilo gibanje romantike. V tem obdobju, ki zajema celotno 19. stol., je prišlo do razvoja nacionalnih idej ter oblikovanja jezikovno in ozemeljsko sklenjenih nacionalnih držav. Ta proces se je podaljšal v pozno 20. stol., ko smo bili priče novi veliki menjavi družbene paradigme, ki nas danes neposredno zadeva in o kateri smo podrobno pisali v prvem delu te razprave. Mislim, da sta tako novoveško in moderno znanstveno-tehnično področje kakor romantična subjektivnost še vedno pomembni idejno-duhovni prvini evropske identitete. Kako ravnati v procesih velike preobrazbe evropskih družb in sveta, pa ostaja izziv, za katerega je težko najti pametne rešitve.

Na koncu te razprave bi na kratko povzel protislovje, ali – problem človeka –, ki ga, morda bolj kakor v drugih velikih kulturah tega sveta

poznamo in živimo kot nosilci evropske identitete. Od humanističnega izročila vemo, da je človek edino bitje, ki nima že določenega cilja niti ne dokončno zgrajene svoje narave. Renesančni filozof Pico della Mirandola je v eseju o človekovem dostojanstvu v prisposodbi pojasnil, da je Bog stvarnik človeku poklonil največ prav s tem, ko mu ni vnaprej definiral cilja in smisla. Dal mu je to, česar nima nobeno drugo bitje niti zvezde: da se lahko sam odloča, kaj bo naredil s seboj. Lahko se dvigne na umsko in angelsko raven, lahko potone med nižja bitja in tam propade. V tej svobodi svoje izdelave, izbire in oblikovanja je človek sam sebi stvarnik in v tem je podoben Bogu. Zato je vreden dostojanstva, meni Pico. Podobne misli so izrekli tudi drugi misleci, od eksistencialista Kierkegaarda, humanističnih filozofov Berdjajeva, Jaspersa, Schelerja in književnikov do modernega biologa Uexk je trdil, da je človek bitje, ki ni vezano na svoj okoljski svet, kakor so to skoraj vse živali. Človek lahko živi – skoraj – kjer koli in povsod, tudi v zaporu, in tam si ustvari svoj domači svet. Hoja v gore, v svet, ki je na robovih naravne eksistence, je rezultat te zavesti. Človek pozna tako dan kakor noč. Živi tudi v noči, so rekli stari filozofi, toda tam prižge svojo svetilko. Svojo umno zavest, s katero pozna tako dan kakor noč. Človek zna in hoče preseči vsakršno naravno danost. Nima naravno določenih opredelitev in meja. Idealistično in fichtejevsko bi rekli, da je človekov jaz rezultat neskončne dejavnosti in umevanja. Hkrati pa humanistična etika vse od starih mislecev, preko Kanta do moderne moralne in religiozne refleksije vztraja, da človek ne sme postati sredstvo za nekaj drugega, ampak je že ves, kakršen je, popoln in vreden dostojanstva kot človeška oseba. Človek si ne želi druge narave, ampak popolnost lastne. Kljub heterogenim in zapletenim izzivom, pred katerimi stoji evropska identiteta, je to načelo še vedno eno od njenih temeljnih vodil. Vsakdo je poklican, da moralno živi to, kar je, po svojem bistvu. Toda kaj je to, če svojega bistva nimamo?

L i t e r a t u r a

1. Adorno, Th. W., in M. Horkheimer. *Dialektika razsvetljenstva*. Ljubljana: SH, 2002.
2. Beck, Ulrich. *Kaj je globalizacija?* Ljubljana: Krt, 2003.

3. Durand, Gilbert. *L'imagination symbolique*. Pariz: PUF, 1964.
4. Halbwachs, Maurice. *Kolektivni spomin*. Ljubljana: Studia humanitatis, 2001.
5. Heelas, Paul. *The New Age Movement. Religion, Culture and Society in the Age of Postmodernity*. Cambridge, Oxford: Blackwell Publishers Inc., 1996.
6. Patočka, Jan. *Krivoverski eseji o filozofiji zgodovine*. Ljubljana: CZ, 1997.
7. Reale, Giovanni. *Le radici fondamentali dell'eredità europea*. Milano: Cortina Ed., 1996.
8. Morin, Edward. *La voie*. Pariz: Fayard, 2011.

EVROPSKE IDENTITETE, KULTURA, POGLEDI NA SVET IN KRŠČANSTVO

I g o r B a h o v e c

1 Uvod: o identiteti, civilizaciji in religiji

Sodobna identiteta Evrope se pogosto povezuje predvsem z vprašanji Evropske unije in njene širitve, vendar menim, da je tak okvir bistveno preozek. Evropa vključuje Zahod in Vzhod, območje od Gibraltarja do Urala. Vendar pa Evropa ni samo geografski pojem. Govor o Evropi je prej govor o evropski civilizaciji in kulturi oziroma kulturah, o evropski identiteti in identiteti delov Evrope. Identiteta je sestavljen pojem, ki vključuje geografske in družbene, zgodovinske in kulturne elemente ter tudi »stanje duha«, različne vrste znanja, umetnost, znanost in tehniko, etiko, poglede na svet in religijo, ustvarjalne dosežke, spomin in tradicijo, sedanost in vizijo prihodnosti.

V tem širšem okviru identitete je v prispevku posebna pozornost dana religiji in pogledom na svet. Strinjamo se s tistimi, ki velike civilizacije povezujejo z različnimi religijami oziroma pogledi na svet. Sodobni islamski mislec in profesor Seyyed Hossein Nasr je glede tega jassen: »Vse religije so v srcu civilizacij«. ¹ V tem smislu ne preseneča tudi teza Hansa Künga, da je mir med civilizacijami bistveno odvisen od miru med religijami, ² Dejansko ne gre le za mir, gre za odnos med civilizacijami, gre za to, da v odnosu lahko prevladuje določen tipičen način odnosa, ali nasprotovanje in konflikt, mimobežnost in apatija, strpno prenašanje drugega ali pa spoštljivo priznavanje drugega, ki vključuje dialoški medsebojni odnos in ustvarjalni stik.

¹ S. H. Nasr, "Religious and Civilisational Dialogue." *Islam* 21, 29, June 2001. http://www.alhewar.com/seyyed_hussein_nasr.htm, 15. 8. 2016.

² H. Küng, *Global Responsibility: In Searching of a New World Ethic* (New York: Continuum, 2001).

Ni mogoče prezreti, da Nasr svoje teze ni oprl samo na področje umetnosti (na primer, kako bi lahko »desakralizirali« sakralno umetnost krščanstva, islama, budizma in drugih ver) in etike, ampak na tedaj že znana sociološka spoznanja, da svet ne postaja vse bolj sekulariziran ampak nasprotno: večji del sveta je vse bolj religiozen.³ Religija ima vse večjo težo v javnosti in politiki – ne le v državah, ki se imenujejo »islamske«, ampak v celotnem islamskem svetu; podobno hinduizem v Indiji, krščanstvo v Južni in Severni Ameriki, budizem v delu Azije. Celo na Kitajskem je konfucianizem zdaj veliko močnejši kot v preteklem komunističnem obdobju. Kot so pokazali Berger in soavtorji, je Evropa glede religije izjema. Evropa, zlasti pa Zahodna Evropa, je močno sekularizirana in vse kaže, da se bo tak trend še povečeval.⁴ Glavni tok zahodnoevropske podcivilizacije že precej dolgo bistveno bolj kot krščanstvo usmerja sekularni pogled na svet, pogled, ki je posledica renesanse in razsvetljenstva ter demokratičnega dela razvoja v zadnjih stoletjih. Zlasti v Zahodni Evropi je že nekaj stoletij prevladujoči tok racionalističen in sekularen.⁵ Racionalizem sicer ni nujno sekularen ali celo protireligijski, saj je bil izjemno močen tudi v številnih izrazih krščanstva kot religije. Koliko so v takem krščanstvu osrednji elementi še vera, presežnost in odrešenje, je odprto vprašanje.

Kakšna bo prihodnost evropskega dela zahodne civilizacije? Smo v epohalni krizi, ki ima veliko podobnosti s krizo pozne grško-rimske antike. Religijsko gledano je sedanji položaj podoben kot tedaj: prišlo je do religioznega pluralizma, saj v sekularni Evropi poleg evropskega krščanstva (rimskokatoliškega, protestantskega in pravoslavnega) narašča število pripadnikov in družbeni pomen islama ter različnih oblik alternativne zunajkrščanske duhovnosti tipa »new age« oziroma duhovnosti »body-mind-spirit«. Vse prodornejše so ameriške denominacije (zlasti binkoštniki in druge evangelijske protestantske skupine), v manjši meri pa se širijo religije azijskega vzhoda, budizma, hinduizma itd. Skratka,

³ P. L. Berger (ur.) *The Desecularisation of the World : Resurgent Religion and World Politics* (Washington, Grand Rapids: Eerdsman Publishing Co, 1999).

⁴ P. L. Berger, n. d.; G. Davie, *Europe - the exceptional case: parameters of faith in the modern world* (London: Darton Longman & Todd, 2002).

⁵ J. Prunk, *Racionalistična civilizacija 1776–2000* (Ljubljana: Mladinska knjiga, 2008).

podobno kot v poznem helenizmu smo v tisti obliki pluralizma, ki se tako glede širše družbe kot glede religijske ideje razvija v različne smeri.

Negotovost evropskega razvoja za nekajdesetletno obdobje je še toliko večja, ker smo po več stoletjih v popolnoma novem položaju odnosa med civilizacijami. Nekaj stoletij se je zdelo, da sta Evropa in pozneje zahodna civilizacija bistveno naprednejši kot druge civilizacije. Prevlada je bila očitna, in to tako v politični, vojaški in ekonomski sferi kot v sferi mišljenja, znanosti in tehnike. Že nekaj desetletij pa živimo v obdobju, v katerem Zahod ni več Civilizacija pisano z veliko, kot so menili številni. Končalo se je obdobje, o katerem so se po Vattimu strinjali vsi razsvetljenci (Hegel, Marx, pozitivisti, idealisti ...), da je pomen zgodovine v »uresničevanju civilizacije v obliki, kot jo živi evropski človek«. ⁶ Zahod je danes ena od civilizacij, znanstveno-tehnično najnaprednejša, vojaško in gospodarsko zelo močna, glede nekaterih drugih vidikov pa primerjalno šibkejša. Posebej to velja za kulturno-duhovno substanco civilizacije.

Sodobno stanje je drugačno tudi zaradi stika med civilizacijami, ki so sestavni del procesov globalizacije. Po Huntingtonu stik neizbežno vodi k trku civilizacij, ta pa bo ali privedel do konflikta, ki se bo razvil v spopad, ali pa bo spodbudil in razvil dialoško srečanje. ⁷ To vprašanje je Huntington na koncu knjige pustil odprto. Vprašanje možnosti dialoškega srečanja na ravni civilizacij je relativno nova zadeva, kako pomembna pa je, kaže tudi svetovno leto, posvečeno dialogu med civilizacijami, (2001) in pozneje evropsko leto dialoga med kulturami (2008).

Treba pa je opozoriti, da se je nekaj takega pričakovalo. V petdesetih letih 20. stoletja je zgodovinar Arnold Toynbee postavil tezo, da bo v prihodnje prišlo do pomembnega srečanja med civilizacijami oziroma med religijami. ⁸ Widgery je posebej poudaril njegovo idejo, da se bo prihodnost naslednje generacije usodno oblikovala »v intimnih srečanjih med religijami. Karkoli bo že prišlo iz tega velikega dogodka, [...]

⁶ G. Vattimo, *The Transparent society* (Cambridge: Polity Press, 1992), 3.

⁷ S. P. Huntingtonu, *The clash of civilizations and the remaking of world order* (London [etc.]: Touchstone, 1998).

⁸ Gre za 8. knjigo *A Study of History* s podnaslovom: *Heroic Ages; Contacts between Civilizations in Space* (Oxford University Press, 1954), str. 628, v kateri omenja stike med velikimi religijami in govori o novi ekumenski generaciji, ki naj bi nastala iz njih.

bo ta vzpostavil novo dobo človeškega življenja na tem svetu«. ⁹ Lahko dodam, da bo to popolnoma nov dogodek v svetovni zgodovini, saj prvič živimo v globalizirano povezanem svetu. Vendar ne gre za dogodek, prej gre za velik prehod, temeljni prehod zahodne civilizacije. Po analizi Sorokina so v preteklosti v zahodni in drugih civilizacijah podobno veliki prehodi trajali 160 let in več. ¹⁰

Če temo prehodnih obdobij nekoliko razširimo, se je nekaj podobnega zgodilo v času rimskega imperija v poznem helenizmu. Na območju okoli Sredozemskega morja ni prišlo le do zatona pozno helenistične grško-rimske kulture, ampak je sočasno potekal ustvarjalni stik treh temeljnih gradnikov evropske civilizacije, grškega, rimskega in judovsko-krščanskega. V tem stiku, ki je bil pogosto vse prej kot prijetno srečanje, se je zgodil »izvorni proces« oblikovanja »evropskosti«. Naša teza je, da je bil princip srečanja in vključevanja temeljni princip pomembnega dela pristne evropskosti tudi v poznejših stoletjih, ko so k bolj ali manj povezanemu evropskemu prostoru prispevale številni (novi) narodi in kulture, na primer keltski Irci (zlasti irski misijonarji), predvsem pa vse velike skupine evropskih narodov, romanski, germanski, anglosaški in slovanski narodi. Prostori evropske identitete, ki se je začela oblikovati predvsem v evropskem delu Sredozemskega morja in na nekaterih območjih Bližnjega vzhoda, so zajeli tudi sever in vzhod Evrope. Ne gre prezreti tudi drugih prispevkov, z vidika religije predvsem judovskega in muslimanskega. Poleg tega ustvarjalnega vzorca srečanja so se v Evropi seveda pokazale tudi drugačne poti razvoja družbe, na primer nasprotovanje, ki je lahko vodilo k izključevanju, vojnām, ideološkim bojem, totalitarnim sistemom, nacionalizmom in kolonializmu.

2 O gradnikih evropske kulture in identitete

Začetek tega, kar v sodobnosti pomenita Evropa in zahodna civilizacija, se je po uveljavljenem mnenju oblikoval kot povezanost treh

⁹ A. G. Widgery, *Interpretations of History. Confucius to Toynbee* (London: Allen & Unwin, 1961).

¹⁰ P. A. Sorokin, *Social & Cultural Dynamics. A Study of Change in Major Systems of Art, Truth, Ethics, Law and Social Relationships* (Boston: Poter Sargent, 1957).

elementov s konca antike, grškega, rimskega in judovsko-krščanskega. Zgodovina ne omogoča odgovora na vprašanje, kaj bi se zgodilo z grškim ali rimskim elementom, če ne bi pred propadom rimskega imperija prišlo do stika s krščanstvom. Odprto je vprašanje, ali bi prišlo do zatona, podobno kot so izginile številne civilizacije, ali pa bi prišlo do novega obdobja iste civilizacije. Vemo pa, kako sta se razvijala zahodni in vzhodni del rimskega imperija: eden je propadel, drugi je ostal, vendar se je preoblikoval v temeljih. Bizantinsko obdobje ima drugačno notranjo substanco kulture kot pozni helenizem, zato ima tudi bistveno drugačno identiteto.

Grace Davie, eno od vodilnih imen sodobne sociologije religije, meni, da je odgovor na vprašanje, kaj imajo evropske države skupnega z vidika religije, najprej zgodovinski. Trije formativni dejavniki »tega, kar imenujemo Evropa, [...] so judovsko-krščanski monoteizem, grški racionalizem in rimska organizacija. Ti dejavniki so se spreminjali in razvijali v času, toda njihove kombinacije so oblikovale in preoblikovale način življenja, ki smo ga prepoznali kot evropskega.«¹¹ Pri Sergeju Averintsevu ti trije gradniki dobijo natančnejši opis. Od treh virov, Jeruzalema, Aten in Rima, je »Jeruzalem« prispeval vero, »Atene« sekularno in racionalno kulturo grške civilizacije ter »Rim« spoštovanje in upoštevanje državne ureditve in prava.¹²

Tomaž Halik, Templetonov nagrajenec za leto 2013, je eden od tistih, ki trdijo, da je bilo osrednji nosilec te sinteze krščanstvo. »Odločilna vloga pri vzniku (pojavljanju) Evrope je bila zmožnost cerkva, da ustvarijo kulturo, ki je kombinirala sporočilo Svetega pisma s filozofskim vedenjem Grčije in pravnim sistemom Rima.«¹³ Glede vprašanja, koliko tega ostaja v sedanjosti, pa zapiše: »Vendar ta oblika krščanstva – Christianitas, ‚Christiandom‘ – zdaj pripada preteklosti.

¹¹ G. Davie, *Religion in modern Europe: a memory mutates* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2000), 66.

¹² Besede Averintseva navajamo po članku Pierluca Azzara "At least once a day one should repeat: Resurrexit sicut dixit!", *30giorni*, 4, 2004. http://www.30giorni.it/articoli_id_3668_13.htm, 20. 9. 2016.

¹³ T. Halik, "Templeton Prize Lecture by Monsignor Professor Tomáš Halík. Templeton Prize Ceremony, St. Martin-in-the-Fields, London, May 14, 2014", <http://www.templetonprize.org/pdfs/2014/20140530-halik-ceremony-eng.pdf>, 20. 5. 2016.

Krščanstvo ni več skupni jezik Evropejcev.«¹⁴ Podobno sklepa Tomaš Špidlik v besedilu o duhovni edinosti Evrope. Sinteza »treh temeljnih stebrov, na katerih skloni evropska kultura, grškega načina mišljenja, rimskega prava in religija Biblije,« se je oblikovale več stoletij.¹⁵ Eden od dosežkov so bile srednjeveške univerze, »katerih namen je bil združiti vse znanosti/znanje v Summa philosophico-theologica. Žal je bil to jalov napor; končal se je z neuspehom. V začetku novega obdobja so bile Summe zamenjane z enciklopedijami, univerzalna znanost/znanje pa se je ločilo v različne panoge.«¹⁶

Lahko rečemo, da je grški element, razumsko mišljenje, dosegel dva vrhova. Prvi je razumsko spoznanje ideala v klasični filozofiji, idealne oblike v umetnosti itd., pozneje pa razumsko spoznanje znanosti in tehnike. Rimski prispevek poleg rimskega prava vključuje tudi izjemno zmožnost organizacije države in vladanja in tehnično ali tehnološko razvito civilizacijo. Predvsem pa ne gre prezreti dveh vidikov rimske »mentalitete« in načina delovanja: na eni strani je za rimski pristop značilno, da je znal vključevati dosežke drugih narodov in kultur (Etruščanov, Grkov itd.), na drugi pa imperialna miselnost. Prispevek krščanstva je verski in religijski, kar hkrati pomeni posebno razumevanja Absolutne transcendence, človeka in družbe, narave. Po krščanstvu je na primer Bog osebni Bog – vendar ne gre za monadični monoteizem, ampak za Boga kot skupnost trojice oseb – Sveto trojico. S tem je povezano posebno razumevanje človeka kot osebe ter s tem povezanih (med) osebnih, kulturnih in družbenih razsežnosti življenja.

V tem smislu je zelo poveden prvi krščanski koncil v Jeruzalemu. Na njem je krščanstvo ohranilo bistveni prvini judovske vere: vero v enega osebnega Boga (reči ne malikovanju) in enkratnost zakonske zveze. Zelo pomembno pa je, da je zavrnilo pogled, da bi nejudovski spreobrnjenci v krščanstvo morali sprejeti tudi številne druge zahteve judovske vere in kulture. S tem je krščanstvo odprlo poseben odnos do vprašanja različnosti kultur in narodov: že v začetku krščanstva je isto

¹⁴ *Prav tam.*

¹⁵ T. Špidlik, "The Spiritual Unity of Europe". http://www.google.si/search?hl=sl&client=firefox-a&hs=OL1&rls=org.mozilla%3A%3Aofficial&channel=s&q=spiritual+unity+europa+spidlik&aq=f&aql=&oq=&gs_rfai=, 1. 10. 2016.

¹⁶ *Prav tam.*

verovanje obstajalo v različnih kulturnih izrazih, kmalu celo v različnih cerkvah. V poznejšem razvoju Evrope je to pomenilo, da je širjenje krščanske vere lahko potekalo tako, da so se pri pokristjanjenju nekega naroda upoštevale etnično-kulturne različnosti. Pristno krščanstvo je vse od začetka oblikovalo princip »edinosti v različnosti«, to je, da se ista vera lahko inkulturira na različne načine, da ima različne kulturne izraze. Tudi zato so pozneje številni evropski narodi krščanstvo sprejeli prostovoljno in na svojo željo. Sprejetje krščanstva je pomenilo dvojje: vstop v krog razvitejše evropske kulture in ohranjanje – celo ustvarjalno okrepitev – svoje kulturne identitete. Jasno, to ni bil edini način širjenja krščanstva, nekateri vladarji so krščanstvo širili tudi z imperativnim pristopom, prisilo ali celo nasiljem.¹⁷

Evropska kultura se je skozi stoletja spreminjala. V zahodnem delu Evrope je rimski imperij propadel, selitvam narodov in ponovnemu vzniku visoke kulture v (poznem) srednjem veku je sledila renesansa, pozneje razsvetljenstvo. Pogosto tak tok delimo na tri obdobja: na antiško ali stari, srednji in novi vek. V podobnem smislu je mogoče razumeti Augusta Comta, ki je razvoj evropske družbe (in njenih področij) razumel kot družbeno evolucijo, ki poteka po zakonu treh stopenj: teološkemu (mistično-religioznemu) obdobju sledi metafizično (abstraktno spoznanje), temu pa pozitivno (empirična pozitivna znanost). Šele v zadnjem obdobju naj bi človeštvo končno lahko v celoti razvilo razumevanje resnice.

Zanimivo, da se Comte ni odpovedal religiji – predlagal je novo sekularno religijo. V takem kontekstu religija izgubi versko transcendentno razsežnost (na primer vprašanje posmrtnega življenja, milosti ipd.) in je tostransko usmerjena, vseeno pa podobno kot druge velike ideologije razsvetljenstva vsebuje idejno, moralno in družbeno integ-

¹⁷ Kot primer navedimo širjenje krščanstva v času odkrivanja novih celin in stikov z Azijo, predvsem pa v kolonializmu. Zahodno krščanstvo, ne glede na to, ali je šlo za katolištvo ali protestantizem, se je (z nekaj izjemami) širilo v evropski kulturni obliki. Do poskusov pristne inkulturacije, kot so Riccijeva na Kitajskem, indijanske redukcije jezuitov v Južni Ameriki ipd., pa je bilo evropsko krščanstvo (v tem primeru rimskokatoliško) pogosto nezaupljivo in jih je celo ustavilo. Princip pristne inkulturacije v srečanju med vero in kulturo se je v Rimskokatoliški cerkvi uveljavil šele z drugim vaticanskim koncilom. Prim. I. Bahovec, "Prispevek sv. Pavla pri inkulturaciji krščanstva v helenistično kulturo : izziv in navdih za srečanje med evangelijem in sodobno kulturo". *Bogoslovni vestnik*, 69 (2009), 3: 321–345.

rativno silo. Vprašanje, ali je tak pojav primerneje imenovati psevdo-religija, puščamo odprto. Vsekakor pa gre za eno od oblik sekularnih funkcionalnih nadomestkov religije.

3 Nekatere ustvarjalne novosti krščanstva: oseba, skupnost, kultura, simbol

Kaj je krščanstvo prineslo posebnega, da je postalo integrativna sila oblikovanja Evrope? Krščanstvo se je začelo v Judeji, tedaj ne posebej pomembni rimski provinci. Zaradi različnih razlogov, med njimi dokaj prostega gibanja ljudi, razkropljenosti Judov po vsem imperiju in drugod, ker so se spreobračali ljudje različnih slojev in etničnih izvorov, se je krščanstvo zelo kmalu razširilo po celotnem rimskem imperiju in v nekaterih drugih državah. Vendar je bilo dolgo le ena od religij; vse do četrtega stoletja so bili kristjani tudi večkrat preganjani, v nekaterih obdobjih zelo kruto. Zanimivo pa je, da ni znano, da bi kristjani v tistem obdobju kadarkoli razvili »povračilne« ukrepe. Tedanje krščanstvo je bilo očitno zelo zvesto sporočilu osrednjega dogodka krščanstva, križanju, smrti in vstajenju Jezusa Kristusa iz Nazareta. Jezus pa je učencem rekel tudi to: »Če so preganjali mene, bodo preganjali tudi vas.« (Jn 15,20). Pozneje se je takemu ravnanju večkrat izneverilo.

V četrtem stoletju je krščanstvo najprej postalo dovoljena religija, potem pa tudi državna religija rimskega imperija. Že kmalu se je naredila povezava med rimsko oblastjo (imperijem) in krščanstvom. Povezava je bila na eni strani pomembna za rimske državne oblasti, saj je bila religija pogosto eden od delov državne legitimnosti. Po drugi strani pa so bili številni kristjani, med njimi dolgo časa tudi sveti Avguštin, prepričani, da sta povezanost krščanstva in rimske kulture (države) nujni za obstoj krščanstva. Zgodovina je pokazala drugače: krščanstvo na zahodu Evrope je prestalo celotno obdobje preseljevanja narodov in bilo ključni dejavnik vključevanja novih narodov v vse bolj povezano evropsko celino. Ob koncu devetega stoletja, ko je papež Leon III. Karla Velikega kronal za rimskega cesarja, pa se je na neki način obnovila vez države in Cerkve. Na zunaj se to pogosto pojmuje kot eden od ključnih dogodkov poantične Zahodne Evrope, saj od tedaj naprej teče neprekinjen tok evropske civilizacije. Posebna »evropska« vloga Karla

Velikega se priznava tudi na simbolni ravni, saj ima ključna evropska nagrada naslov po Karlu Velikem. Po drugi strani pa se je s tem ponovno ustvarila izjemno težavna naloga iskanja primernega odnosa med državo in krščanstvom.

Povezanost krščanstva in države, zlasti imperija, ima svetlo in temnejšo plat. »Imperialno krščanstvo« ali krščanstvo kot državna religija sicer v različnih delih Evrope ni sočasno postalo glavni tok krščanstva. Toda na splošno lahko rečemo, da je večina krščanstva v (Vzhodni in Zahodni, Severni in Južni) Evropi skozi stoletij vodila k pretesni povezanosti države in Cerkve. Thomas Luckmann je pokazal, da to eden od ključnih razlogov za religijsko razliko med Evropo in ZDA in za sekularizacijo Evrope.¹⁸ Povezanost države in krščanstva je bila pogosto taka, da je v ospredje prihajala religijska funkcija moralne in družbene integracije, ne pa vidik verovanja. Ta vidik je bil težaven tudi zato, ker je pomemben del evropskega krščanstva zelo močno poudarjal idejne (na primer moralne) ali celo ideološke vidike krščanstva. Tako krščanstvo ni več religija vera, ampak ideološka religija. Pri veri je v ospredju odnos do Boga in sočloveka na način ljubezni, usmiljenja, sočutja ipd., pri idejni obliki religije pa je v ospredje »razumsko« vedenje o Bogu, imperativni moralni nauk, pomembnost prava, institucij, družbenega reda itd.

Vendar pa zaradi problematičnosti glavnega toka ni mogoče prezreti drugačnih načinov delovanja. Za naš prostor je zelo pomemben poskus v 9. stoletju, ko je moravski knez Rastislav (in pozneje knez Kocelj v slovenski Spodnji Panoniji) s povabilom svetega Cirila in Metoda poskušal doseči, da bi se krščanstvo širilo v jeziku slovenskih ljudstev. Poskus je po začetnih uspehih žal propadel, saj so ga kljub izrecni podpori papežev Hadrijana II. in Janeza VIII. salzburški škofje precej nasilno prekinili. Toda pisan slovanski jezik je pustil sledi v kulturi nekaterih srednjeevropskih slovanskih narodov, predvsem pa je bil ključen za pokristjanjenje vzhodnih kristjanov, vse od Makedonije in Bolgarije do Kijevske Rusije. Ta primer ima vsaj dve sporočili. Za skoraj vse slovanske narode je pomemben, ker je bistveno prispeval k identiteti teh na-

¹⁸ T. Luckmann, "The Religious Situation in Europe: the Background to Contemporary Conversions", *Social Compass* 46, 3 (1999): 251–258.

rodov, za celotno Evropo pa zato, ker je eden od pomembnih poskusov, da bi se vzhodni in zahodni del Evrope povezala. Vendar kot je pokazal Špidlik, je bila Evropa tedaj že preveč ločena, zato je namesto povezave prišlo do tega, da smo bili Slovani razdeljeni – in z razkolom v 11. stoletju postali razdeljeni na katoliški in pravoslavni del, na zahodno in vzhodno (evropsko) krščanstvo.¹⁹ Ne gre pa prezreti, da je tedanja kulturna substanca bizantinskega krščanstva omogočila obhajanje liturgije v jeziku ljudstva. S tem je starocerkvena slovanščina ob grščini in latinščini postala tretji evropski liturgični jezik, kar je odprlo obširne možnosti za poseben razvoj narodnih kultur.

Kako to, da je Bizancu uspelo omogočiti tako srečanje vere in kulture precej pred zahodnim delom Evrope? V liturgijo Rimskokatoliške cerkve so bili narodni jeziki uvedeni šele v 20. stoletju? Zdi se, da je bila taka ustvarjalnost mogoča zaradi identitete tedanjega vzhodnega krščanstva, to je da je bil tedanji Bizanc glede teh vprašanj veliko naprednejši kot zahodnoevropsko razumevanje krščanstva. Njen temelj pa je bil položen že prej, zlasti v četrtem in petem stoletju po Kristusu – in to bolj na Bližnjem vzhodu kot v evropskem delu rimskega imperija. Izjemna intelektualna in umetniška ustvarjalnost, v okviru katere so različni kristjani (npr. teologi in filozofi, puščavniki, umetniki) bistvene vsebine krščanstva povezovali z grško mislijo in egipčansko umetnostjo, je oblikovala temelje za evropski srednji vek. Poglejmo nekaj točk tega procesa, ki je zelo pomemben tudi za iskanje identitete sedanje Evrope.

3.1 Oseba in skupnost

Po krščanstvu je vsak človek oseba, ki ji pripada neodtujljivo človekovo dostojanstvo. Toda ne gre le za bistveno enakost med posameznimi ljudmi, enako pomembno je razumevanje odnosa med ljudmi.

Bistvo osebe so kristjani odkrili ob vprašanju Svete trojice. Veliko vprašanje mišljenja v prvih stoletjih vse do ekumenskih koncilov je bilo tudi to, kako so trije lahko eno oziroma kako so tri božje osebe lahko en Bog. To je povzročilo tudi temeljit preobrat v razumevanju človeka: človekovo bistvo ni (individualni ali univerzalni) razum, ampak svo-

¹⁹ T. Špidlik *n. d.*

bodna ljubeča povezanost. Oseba je bitje odnosov. To dobro izražajo besede svetega Pavla, da so najpomembnejši vera, upanje in ljubezen. Vse tri besede govore o odnosu in nobena se ne sklene sama v sebi. Vsak človek je oseba, vendar pa so nekatere osebne zmožnosti dane kot potencial, ki ga je treba razviti. Oseba se uresničuje v povezanosti z drugimi osebami, v vključenosti v družbene odnose in ukoreninjenosti v kulturo. Brez pristnih (medčloveških, kulturnih, družbenih itd.) odnosov je človek razosebljen. Po Evdokimovu je pomembno prepoznati razliko med substanco in osebo (persona). »Substanca odgovarja na vprašanje *quid* (kaj), medtem ko oseba odgovarja na vprašanje *qui* (kdo),« odgovor pa je lastno ime in ne številka v kolektivu.²⁰ Uresničenje osebnega principa se kaže v »globokem srečanju« z drugim – z bližnjim in tudi s tujcem – in v ukoreninjenosti v skupnosti. »Oseba je v nasprotju s posameznikom duhovna kategorija, ki presega naravo in biologijo.«²¹

Olivier Clement temo osebe razvija še naprej v smer vere in ljubezni: »Osebe so možne le v Bogu. Ljubezen je možna, ko gre za osebe.«²² Pri tem seveda ne gre le za eksplicitno versko pripadnost Bogu – Clementovo tezo lahko razumemo v smislu, da vsak, ki ljubi, zavestno ali nezavedno ljubi lahko le zato, ker je v Bogu. Spomniti se je treba Vladimirja Solovjova, po katerem je bistvo ljubezni tudi v tem, da drugemu priznaš enako človeško vrednost kot samemu sebi²³ – in si ga zato pripravljen sprejeti v resničnem bratstvu. V bratstvu, ki ni del socialistične kolektivnosti, ampak medosebne »sobornosti«, pristne skupnostne povezanosti. Ker smo ljudje omejeni, nepopolni in grešni ter ker pri Clementovem besedilu ne gre za ideje o življenju, ampak za konkreten način življenja, so še kako utemeljene njegove besede: »Vse svoje življenje prehajamo od podobe k podobnosti in od individuuma k osebi.«²⁴

Premik, ki ga je prineslo krščanstvo, Gorazd Kocijančič označuje tako. Po Aristotelu je človek *zoon politicon*, »bitje, ki živi v polisu, ki je

²⁰ P. Evdokimov, "Skrivnost človeške osebe", *Tretji dan*, XXXI, 10/11 (2002): 99–106, citat str. 99.

²¹ *Prav tam*.

²² O. Clément, *Drugačno sonce : duhovna avtobiografija*. (Celje : Celjska Mohorjeva družba : Društvo Mohorjeva družba, 2006 [1997]), 175.

²³ V. S. Solovjov, *Smisel ljubezni* (Ljubljana: Družina, 1996 [1892–1894]).

²⁴ O. Clement *n. d.*, 175.

talentirano za polis. [...] Sveti Bazilij Veliki je Aristotelovo definicijo popravil: človek je *zoon koinonikón*, je bitje občestva, sposobno deleženja v skupnem in skupnega deleženja v Istem. Z drugimi besedami: človek je bitje, sposobno prepoznavati sebe v duhovni izkušnji drugega, ozdravljenega po Kristusu, človek je *zoon ekklesiastikón*, bitje, dovzetno za Cerkev.²⁵ Z drugimi besedami, krščanstvo podaja prakso in vizijo človeške povezanosti, ki ni kolektivizem, ampak pristna skupnost. V tem vidiku je pomenljiva ugotovitev M. Eliadeja: »Po vsej verjetnosti ni nobena zgodovinska družba – ne prej ne pozneje – poznala tolikšne enakosti, usmiljenosti in bratske ljubezni, kakršne so vladale v krščanskih občinah v prvih štirih stoletjih po Kristusu.«²⁶

Tega bistvenega spoznanja krščanstvo ni vedno živelo. V moderni dobi je le počasi prodrlo spoznanje, da so domorodni prebivalci no-woodkritih dežel ljudje z enakim dostojanstvom. Že veliko prej pa je nastopil večji in daljnosežnejši problem, ki je zaznamoval ves moderni čas in obstaja tudi danes. Kot je opozoril Evdokimov, ima Boecijeva definicija osebe »*substantia individua rationalis naturae*« nevarnost v tem, da je človeška oseba lahko predstavljena kot »enota (monada), ki se številčno razlikuje od drugih, pojmovno pa je bližje posamezniku«.²⁷ Taka koncepcija, ki bistva osebe ne prepozna več v povezanosti oseb, ampak v značilnosti posamezne osebe, ni daleč od individualističnega razumevanja človeka. V tej koncepciji pa človek ni več bitje odnosov, ampak individuum (posameznik), ki po svoji izbiri vstopa v odnose z drugimi, ali pa del (številka) kolektivnosti – prvo koncepcijo zagovarjajo individualizmi, drugo kolektivizmi. Obe koncepciji, individualizem in kolektivizem, sta se izrazili v pogledih na svet (ideologijah), politični ureditvi držav, medčloveških odnosih in kulturi (vse od načina življenja do umetnosti).

V tem kontekstu omenimo še tipologijo družbenih odnosov, ki jo je na podlagi študije celotne zahodne civilizacije oblikoval Pitirim So-

²⁵ G. Kocijančič, "Cerkev – prostor duhovne ozdravitve", v: *Ekklesia. V kakšno duhovno skupnost verujem?* (Ljubljana: KUD Logos, 2001), 115–130, citat str. 123.

²⁶ M. Eliade, *Zgodovina religioznih idej in verovanj, II.* (Ljubljana: Državna založba Slovenije, 1996), 244.

²⁷ Gl. Evdokimov, *n. d.*, 99 isl.

rokin.²⁸ Tipi družbenih odnosov so troji: strogo obvezni, pogodbeni in pristno-skupnostni. K prvemu tipu spadajo tudi imperativni, avtoritarni, prisilni odnosi; njihova osrednja značilnost je odnos neenakosti kot nadrejenost-podrejenost. Pogodbeni tip se lahko kaže kot presečišče interesov, razumsko utemeljen dogovor, presečišče čustvenih koristi ali skupni parcialni interes. Za pristno-skupnostni tip odnosa pa je značilna (organska) celovitost. Ta tipologija je podobna opredelitvi Eriksona, da so trije tipični načini medčloveške (ne)povezanosti: celovitost, fragmentarnost in totalnost.²⁹ Pri celovitosti različni deli tvorijo plodno celoto, pri fragmentarnosti dejanskega središča ni, deli življenja ostajajo v bistvu nepovezani fragmenti, pri totalnosti pa so vsi deli (totalno) podrejeni enemu vodilnemu principu. Z drugimi besedami, celovitost gre z roko v roki s povezanostjo tipa edinstvo v različnosti (ali spravljeno različnostjo), totalnost različnosti ne prenaša posebej dobro, fragmentarnost pa ne vidi potrebe po večji povezanosti (dopušča pa omejene dogovore).

V evropski civilizaciji zadnjih stoletij so prevladovali demokracija in kolektivni avtoritarni ali totalitarni režimi. Z drugimi besedami, prevladoval je ali pogodbeni ali strogo obvezni/prisilni tip odnosov. Do neke mere se je podobno zgodilo tudi krščanstvu. Krščanstvo je pogosto bolj kot pristno-skupnostno celovito povezanost širilo strogo obvezen način življenja, idejno in moralno oblast, ideološko pripadnost ipd. Povezanost je lahko dobila nekatere poteze avtoritarnega kolektivizma. V tem kontekstu je eden od vrhov teokratski režim Calvinove Ženeve, blizu temu je puritanska Anglija. Vendar so bili ti skrajni poskusi časovno in krajevno omejeni. Večji problem pa je, da je bil velik del krščanstva prepogosto premalo zavzet za to, da bi to, kar govori z besedo, tudi izpričal z življenjem. Glede tega je odličen opis podal Nikolaj Berdjajev v predavanju iz prvih let po ruski revoluciji *O dostojanstvu krščanstva in nedostojanstvu kristjanov*.³⁰ Na podoben problem krščanstva, ki lahko izgubi svojo bistveno lastnost – povezanost v svobodi in ljubezni –, je

²⁸ P. Sorokin *n. d.*

²⁹ E. Erikson, *Omladina, kriza, identifikacija* (Titograd: Pobjeda, 1976 [1967]).

³⁰ N. Berdjajev, "O dostojanstvu krščanstva in nedostojanstvu kristjanov", v: M. Črnivec, B. Šinigoj, G. Kocijančič, J. Hrovat, N. A. Berdjajev et al. *Ekklesia, v kakšno duhovno skupnost pravzaprav verujem?* (Ljubljana: KUD Logos, 2001), 9–36.

briljantno opozoril Dostojevski v *Povesti o velikem inkvizitorju*, ki je del romana *Bratje Karamazovi*.

Čeprav kristjani osebno-skupnostnega razumevanja človeka niso živeli vedno in povsod, je to del izvirne tradicije, ki omogoča, da se ob vračanju k izviru ponovno prebudi, poglobi in omogoča notranjo prenavo. To je razvidno zlasti v obdobjih krize družbe in krize krščanstva. Zato ne preseneča, da je v zadnjem stoletju prišlo do obnove in izjemne poglobitve personalizma, in to v kontekstu vzhodnoevropskega pravoslavja in zahodnoevropskega katolištva ter tudi protestantizmu in judovstvu.³¹ Enako in neodtujljivo človekovo dostojanstvo, ki človeku pripada kot človeku, je tudi osnova deklaracije o temeljnih človekovih pravicah. Priznati pa si je treba, da danes obstajajo tudi drugačna pojmovanja dostojanstva. S konceptom osebe je povezano tudi razumevanje družbene povezanosti ljudi: princip osebe gre z roko v roki s principom pristne skupnosti. Na to ni pozoren samo del sodobnega krščanstva, ampak tudi sodobni (demokratični) komunitarizem ali komunitarni personalizem. Tako perspektivo najdemo v filozofiji, družboslovju in politiki.³²

Omeniti je treba še razmislek Margaret Archer, ene od vodilnih sociologinj našega časa. V nasprotju s številnimi sociologi (tudi Norbert Elias, Ulrich Beck, Zygmund Bauman), ki trdijo, da je individualizem postal »*družbena struktura druge moderne*« (tudi pozne moderne ali postmoderne), meni, da je drugačna družba mogoča. Njen predlog gre v smeri, ki ga jasno izražajo besede: »Nasprotje individualizma ni kolektivizem ampak bratstvo (*fraternity*).«³³ Podobno papež Frančišek govori o kulturi srečanja, kulturi bližine in bratstvu. Ne gre le za velike besede, v sodobnem času je veliko primerov iskanja in udejanjenja osebno-skupnostne vizije in prakse krščanstva.³⁴

³¹ Gl. I. Bahovec, *Skupnosti. Teorije, oblike, pomeni* (Ljubljana: Sophia, 2005), zlasti str. 76–81; 179–187.

³² *Prav tam*, 188–230.

³³ M. Archer, "The current crisis: Consequences of neglecting the four key principles of Catholic social doctrine", v: *In Crisis in a Global Economy. Re-planning the Journey*. Pontifical Academy of Social Sciences, Acta 16, 2011: 118–137. www.pass.va/content/dam/scienzesociali/pdf/acta16/acta16-archer.pdf, 10. 2. 2015, citat str. 136.

³⁴ I. Bahovec, "Christianity in confrontation with individualism and crisis of Western culture : person, community, dialog, reflexivity, and relationship ethics." *Bogoslovni vestnik*, 75, 2,

3.2 Simbol

Druga velika novost prvotnega krščanstva, ki je bistveno spremenila tedanjo grško-rimsko predstavo sveta, je simbol. Morda najprepoznavnejši izraz simbola je umetnost, ki se kaže v poslikavah in arhitekturi vse do konca srednjega veka. Upodablajoča umetnost krščanstva ni uporabljala niti poznorimskega naturalističnega upodabljanja niti ni posnemala idealov grškega klasičnega obdobja. Mozaiki in pozneje freske vse od Marije Snežne v Rimu (5. stoletje) in Ravene (6. in 7. stoletje) do visokega srednjega veka uporabljajo stil, ki ne izraža naše empirično čutno-zaznavne perspektive ali idealov razuma, ampak posreduje na način komunikacije simbolov.

Krščanstvo ni izumilo simbola. Prasimboli spremljajo človeštvo vse od njegovih izvorov.³⁵ Simbolično predstavo življenja v obliki mitov in mitologij je poznala homerska Grčija, uporabljala ga je egipčanska umetnost sarkofagov itd. Vendar je zaradi posebnih zahtev posredovanja bistva krščanstva simbol z njim dosegel nov ustvarjalen izraz.

Bistvo simbola je, da povezuje dve resničnosti in posreduje med njima. Po Truhlarju »beseda ‚simbol‘ označuje, v raznih stopnjah in odtenkih, samorazkrivanje, javljanje kakšne resničnosti v nečem drugem, kar ni ta resničnost, kar je pa vendar povezano z njo [...] Tako se resničnost, ki jo simbol ‚simbolizira‘, v njem po eni strani javlja ter je v njem prisotna, po drugi pa se skriva, ostaja skrivnost«. ³⁶ Kot pojasnjuje Rupnik, se v simbolu »nadpojmovna vsebina posreduje po konkretnih stvareh, zato se posredujeta hkrati izkustvo in spoznanje«. ³⁷ Simbolna govornica potrebuje tudi pojmovno razčlenitev in glede tega je pomemben živ spomin skupnosti: »Pravilno razčlenjevanje simbola in pravilna konceptualizacija sta zagotovljena v spominu. Spomin pa živi v izročilu, se pravi (za kristjane, op. I. B.) v Cerkvi.« ³⁸

2015: 335–346.

³⁵ A. Rosenberg, *Odkrivajmo simbole : prasimboli in njihovo spreminjanje* (Celje: Mohorjeva družba, 1987 [1984]).

³⁶ V. Truhlar, *Leksikon duhovnosti* (Celje: Mohorjeva družba, 1974), 546.

³⁷ M. I. Rupnik, "Spremna beseda", v: V. Truhlar. *Temeljni pojmi duhovne teologije* (Celje: Mohorjeva družba), 7–10, citat str. 10.

³⁸ *Prav tam.*

S simbolom se ne da posredovati take jasnosti pojmov, kot bi številni hoteli – simbolna govorica ni govorica konceptov. Simbol je vedno izraz nečesa globljega in le deloma izrekljivega – vendar tudi če ne more do konca izraziti te stvarnosti, jo vendar posreduje tako močno, da se vzpostavi povezava in človek doživi zajetost v to stvarnost.³⁹

Simbol na neki način prelomi omejitve kronološkega časa in geografskega prostora. Dogodki iz različnih časov in prostorov spadajo skupaj, ker sporočajo isto sporočilo (na primer Abel in Melkizedek darujeta za isto oltarno mizo, Ravena), v isti upodobitvi je obljuba in uresničenje – (na primer obisk Svete trojice pri Abrahamu in Abrahama daritev sina Izaka). Gre za simbolno povezanost dogodkov: en dogodek razkriva drugega, v eni stvari prepoznamo drugo stvar. Prostor je upodobljen v perspektivi, ki je nasprotna naši zaznavi: v obrnjeni perspektivi, kot se vidi iz nebes, iz onstranstva. Številni obrazi so prikazani spremenjeno, na primer Jezusovo obličje na upodobitvah na križu ne izraža bolečine, ampak mir, kot da je upodobljeno po vstajenju (križanje in vstajenje sta prikazana sočasno). Med vrhunci take umetnosti so poezija svetega Efrema Sirskega, arhitektura in plastika romanske katedrale v Vezeleyu, ikone Andreja Rubljova in Hagija Sofija (cerkev svete Božje modrosti) v Bizancu oziroma sedanjem Istanbulu, ki je za številne najlepša od vseh cerkva.

V prehodnem obdobju od simbola h konceptu je v likovni umetnosti nastopil Giotto di Bondone, ki je začel uporabljati naravno perspektivo in čutno-zaznavno upodobitev oseb, v poeziji pa Dante. V širšem smislu pa je prehod zaznamovan z uveljavitvijo razuma, najprej kot razumskega ideala visoke sholastike, ki je teološko spoznanje posredovala bolj s govorico razuma kot s simbolom, vendar je še vedno povezovala onostranstvo in tostranski svet. Premik pa se je dejansko zgodil z renesanso, ko »v ospredju ni bila več predsokratično-mitično, temveč abstraktna logika izumrle grške kulture«. ⁴⁰ Renesančni in pozneje razsvetljenski pogled na svet je razum »osvobodil« od Boga ter vezal le na abstraktne ideale razuma in pozneje zakone narave; koncep-

³⁹ Tako so mi povedali številni v intervjujih, ki sem jih opravil v raziskavi mozaikov Centra Aletti v Sloveniji.

⁴⁰ Rosenberg, *n. d.*, 35.

tualna logika je zamenjala simbolno. Po Rosenbergu so protestantje še posebej »pohiteli s pozabo« simboličnega razumevanja sveta. »V pičlih sto letih so simboliko pokončali.«⁴¹ Simbol sicer ni popolnoma izginil, toda razen kakšne izjeme to niso bili veliki ustvarjalni dosežki, ampak posnemanje zunanjih oblik, ali pa se je od celovitosti simbola izražal le določen vidik (romantika na primer poudarja čustveni vidik simbola).

Po Haliku se v našem času smisel za simbol ponovno vrača, »tudi zaradi globinske psihologije, ki simbole visoko ceni in zanimivo interpretira. [...] Carl Gustav Jung je ostro kritiziral protestantizem, ker je v svoji strogosti in ikonoklastični vnemi, naperjeni proti katoliški verski predstavnosti, pomagal izkopati jarek med svetom simbolov in moderno znanostjo.«⁴² Dejansko ne gre le za vrnitev simbola, ampak za spremembo družbene paradigme. Simbol je podobno kot spomin postal nekaj postmoderne. Konec zaupanja v velike ideologije moderne dobe dejansko odpira prostor za drugačne govorce, tudi za govoricu simbolov in mitov. To se je sicer pripravljalo dalj časa. Kot je pokazal Rosenberg, so Jung in drugi zavrnilo razsvetljenska pričakovanja, da bo s konceptualno logiko mogoče »z mitom zavestno opraviti.«⁴³ Simboli in miti so se vrnil v osebno in družbeno življenje tudi v Evropi.

Tudi glede tega smo v prehodnem obdobju. Sodobni človek išče v spominu, pozabljenih tradicijah. V delu družbe se prebuja ezoterično iskanje tipa new age (body-mind-spirit) ali navdušenje nad bitji različnih mitologij; ponekod ezoteriki sledita okultizem in celo magija, izrazito neracionalistični načini mentalitete in delovanja. Znotraj krščanstva pa premik k simbolu v zadnjem času morda najjasneje izraža bogoslužna umetnost Centra Aletti (Marko Rupnik), v kateri je po mnenju mnogih izražena sinteza preteklosti in sedanosti, tradicije in novosti, evropskega Vzhoda in Zahoda. Tako menijo Olivier Clément, Crispino Valenziano, Mariano Apa, Ioan I. Ica, Pier Angelo Sequeri in drugi avtorji študij v knjigi o mozaični poslikavi kapele Odrješnikove matere v Vatikanu.⁴⁴ To ni prvi obširen izraz simbolne govorce v sodobnem

⁴¹ *Prav tam.*

⁴² T. Halik, *Blizu pola. Molk na Antarktiki* (Ljubljana: Društvo Apokalipsa, 2008), 36–37.

⁴³ Gl. Rosenberg *n.d.*, zlasti str. 35–43.

⁴⁴ Gl. besedila navedenih avtorjev v *Kapela Odrješnikove matere papeža Janeza Pavla II.: dar kardinalskega zbora svetemu očetu ob njegovi zlati maši*. 2000. Pripravili M. Apa, O. Clément, C.

krščanstvu. Kmalu po drugi svetovni vojni ustanovljena ekumenska taizéjska meniška skupnost, ki jo poleti obiskujejo desetisoči mladih iz vse Evrope in z vsega sveta, je prepoznavna po taizejski molitvi, zlasti pa po pesmih, v katerih sta izrazito prepoznavna simbolna govorica in glasba. Skupnost, mir in sprava, temeljni vsebinski poudarki taizéjskega gibanja, gredo z roko v roki s simbolno govorico. To ni presenetljivo, kajti resnični simbol kot izraz resnične lepote nagovarja in povezuje brez prisile. V tem lahko opazimo sled besed Dostojevskega, da bo lepota rešila svet: taka lepota ni le estetsko doživetje, ampak celovito izkustvo, ki vpliva na vse vidike življenja, ki spremeni celoto življenja.

4 Sodobni čas, krščanstvo in evropsko (ne)povezovanje: izzivi in težave

Sodobna Evropa je – z nekaj izjemami, zlasti katoliško Poljsko in pravoslavno Romunijo – prevladujoče sekularna ali agnostična ali ateistična ali pa verujoča v »nekaj« (višje sile ali duhove, ne pa v krščanskega bBoga). Krščanstvo sicer ostaja del Evrope, toda to je manjšinski del. Poleg sekularnosti je značilnost sodobne Evrope šibka kulturna substanca. Številne oznake lahko uporabimo za opis stanja, na primer enodimenzionalna družba, tekoča moderna, družba spektakla, brezglobinska in kratkotrajnost, sodobni pluralizem, življenje v fragmentih, subjektivizem in individualizem itd. Menimo pa, da se je dobro ozreti v smer, ki kaže izhod. Izhajamo iz predpostavke, da mora Evropa prihodnosti postati več kot samo ekonomsko-politična in gospodarska povezava. Strinjamo se s Havlom, ki je menil, da Evropa po demokratični revoluciji potrebuje eksistencialno revolucijo, revolucijo duha.⁴⁵ To lahko razumemo v soglasju z vsemi, ki si v Evropi prizadevajo za kulturno-duhovni preporod. V tej dinamiki ima krščanstvo (v vseh treh podoblikah) lahko pomembno mesto, vendar ne sólo, temveč kot eden od akterjev, ki jih povezuje odprtost za táko smer sprememb.

Valenziano; fotografije Aurelio in Francesca Amendola. Avtor mozaikov Marko Ivan Rupnik, izvajalec Delavnica duhovne umetnosti Centro Aletti (Ljubljana: Družina 2000), 185–263.

⁴⁵ V. Havel, "Vera v svetu", *Ampak*, dodatek *Nove revije* 199/200 (nov./dec.), 18–21.

Ko se je Evropa po drugi svetovni vojni pobirala iz ruševin in razklatnosti, so imeli pomembno vlogo ustanovni očetje Evropske unije. Trije med njimi, Robert Schuman, Alcide de Gasperi in Konrad Adenauer, so bili kristjani. Ne gre toliko za pripadnost – pomembno se nam zdi pogledati, ali so v njihovi dediščini tudi vsebine, ki lahko prispevajo k skupni viziji Evrope danes, k viziji, ki bi Evropi prinesla duhovni preporod.

Proti koncu življenja je Robert Schuman v knjigi *Za Evropo* zbral temeljne ideje, ki so vodile njegovo dolgoletno delo za skupno prihodnost Evrope. Zdi se, da so nekatera sporočila njegove »oporoke« izjemno aktualna tudi danes. Njegova pozornost na »idejo spravljene in zedinjene Evrope«, na »solidarnost med narodi«, je zelo daleč od sodobne birokratske Evrope.⁴⁶ Schuman je bil proti različnim nacionalizmom, vendar ne z idejo internacionalnosti ali izgubo patriotizma, ampak s pričevanjem za dvojni patriotizem – biti hkrati patriot lastnega naroda (na primer Francoz) in kulture ter patriot Evrope, skupne domovine evropskih narodov. Zlasti pa je pomembna njegova misel, da mora biti Evropa prej kot gospodarska entiteta »kulturna skupnost v najbolj vzvišenem pomenu te besede«. Močne so tudi njegove besede o odnosu med institucijami in duhom: »Nikakor ni mogoče prevečkrat poudariti, da evropske enotnosti ne bodo ustvarile edino in predvsem evropske institucije: ustanovitev teh bo sledila poti duha.«⁴⁷

Po Romanu Prodiu je iskanje evropske kulturne identitete šele »v povojih [...] Iskanje evropske ‚duše‘ pa je glavno vprašanje, ki se tika prihodnosti našega kontinenta«.⁴⁸ Evropa načrtuje institucije, »vendar nihče nima predstave, kako naj se ponovno zgradi duša Evrope«. No, Prodi meni, da je dobro, da v Evropi ni prevladujočega misleca, saj so tako dani pogoji, da bi lahko prišlo do enakovrednega, odprtega in »pravega dialoga o tem, kako zgraditi skupno bodočnost«. Zanimivo, da Prodi meni, da noben narod ne more rešiti težav svojega spomina brez drugih narodov. Tudi za Slovence bi iz tega lahko sklepali, da bi

⁴⁶ R. Schuman, *Za Evropo* (Celje: Mohorjeva družba, 2003 [1963]), 30–32.

⁴⁷ *Prav tam*, 38.

⁴⁸ R. Prodi, *Moja Evropa* (Beograd: BMG, 2002 [1999]), 22–24.

vprašanje razdeljenosti (in vprašanje sprave) lahko reševali primerneje, če bi se ozrli tudi na druge narode.

V letu evropskega leta medkulturnega dialoga je Jan Figel, evropski komisar za izobraževanje, usposabljanje, kulturo in mladino, poudaril, da je edino dialog način, »da *presežemo strpnost in v Evropi dosežemo pravo medkulturnost*«. ⁴⁹ Ker ni bilo resničnega dialoga – ampak le gola strpnost, so v številnih delih Evrope ljudje različnih kulturnih identitet živeli vzporedna življenja. Med kulturnimi skupinami večinoma ni bilo nasilja, toda življenje na istem prostoru je potekalo brez srečanja, dialoga. Nismo verjeli, da je »v pristnem dialogu celota več kot vsota posameznih izjav« – pristni dialog ustvarja prostor ustvarjalnosti.

Zdi se, da zgornje besede kristjanov dobro odprejo odgovor na vprašanje, v čem in kako lahko krščanstvo prispeva k prenovitvi in požitvi evropske duhovne, kulturne in družbene identitete. Prispevek končujemo z nekaj tezami, ki so po našem mnenju sestavni del premisleka za prihodnost.

1. Prihodnost Evrope je bistveno odvisna od tega, ali se bodo ljudje dobre volje uspeli povezati in v pristnem dialogu oblikovati ustvarjalne novosti. Treba je krepiti in razvijati dialog med osebami in dialog med kulturami, narodi, religijami – nič manj pa ni potreben notranji dialog znotraj vsake od teh skupin. Tak proces bo celovit le, ko se bo razvila kultura srečanja ter bližine drug do drugega in do vseh, ki so majhni, ubogi in po krivici marginalizirani. Drug korak je večja odzivnost in refleksivnost. Odnosi v takem dialogu imajo veliko skupnega s tem, kar Hannah Arendt ⁵⁰ imenuje tretji tip avtoritete, za katerega je na eni strani značilno prigovarjanje (ne prepričevanje, debata ali imperativni govor), na drugi pa poslušnost – ker je druga oseba takega odnosa zaupanja vredna. To je avtoriteta iz zaupanja, ne avtoriteta (argumentov) moči ali dogovora med interesi.
2. Prihodnja identiteta Evrope je bistveno odvisna od tega, ali bo uspela »dihati z obema kriloma pljuč«, z zahodnim in vzhodnim. To ni

⁴⁹ J. Figel, *Reflecting on the European Year of Intercultural Dialogue. ZEI Discussion Paper No. 187*. http://aei.pitt.edu/11024/1/dp_c187_Figel.pdf (2008), str. 12. 20. 5. 2016.

⁵⁰ Gl. H. Arendt, *Between Past and Future: eight Exercises in Political Thought*. [What is authority?] (New York [etc.]: Penguin Books, 1993 (orig. 1961)).

lahka naloga, tako zaradi političnih delitev kot zaradi razdeljenosti krščanstva. Veliko pomoč za tak proces lahko prejmemo iz sporočila velikih ljudi, katerih ustvarjalnosti ne moremo razumeti brez tega »dvojnega a celovitega dihanja«. Če pogledamo na vzhod Evrope, natančneje v Rusijo, so take osebe na primer pisatelj Fjodor Dostojevski, religiozna filozofa Vladimir Solovjov in Nikolaj Berdjajev, sociolog Pitirim Sorokin, režiser Andrej Tarkovskega, številni skladatelji itd. Nekateri med njimi so morali zapustiti svojo domovino. To so ljudje, ustvarjalnosti katerih ne mogoče razumeti brez njihove utemeljenosti v izvorni kulturi in intenzivnem, globokem srečanju z drugimi kulturami. Marsikateri od teh ljudi v svoji domovini (dolgo časa) ni bil dobro razumljen in sprejet, vendar to ne zmanjša njegovega prispevka za skupno zgodbo Evrope. Ne gre le za srečanje Vzhoda in Zahoda, gre tudi za srečanje narodov in kultur ter za srečanje domačinov in priseljencev. Glede krščanstva pa gre za graditev novega odnosa med različnimi cerkvami ter za dopolnjevanja rimskokatoliških, pravoslavnih in protestantskih izrazov krščanstva.

3. Krščanstvo (to je različne krščanske cerkve in denominacije) v teh procesih ne bo edina sila, pogosto tudi vodilna sila ne. Bo le eden od dejavnikov. Ima pa nekatere značilnosti, ki jih drugi k skupni zgodbi ne morejo prispevati ali vsaj ne v zadostni meri. Če bo zvesto svojemu izvornemu izročilu in zgoraj zapisanim značilnostim, zase ne bo zahtevalo privilegijev ne posebnih pravic. Tako krščanstvo je v človeštvu tista sila, ki prinaša usmiljen in ljubeč pogled, pričuje za odpuščanje in resnično spravo. Razume se, da pri tem ne gre za idealno idejo, ki se jo da izpolniti z voljo, ampak za držo hrepenenja, za smer, ki si jo kristjani lahko želijo in za katero si vedno znova – kljub napakam, padcem, grešnosti – prizadevajo.
4. V zgodovini Evrope poznamo tri koherentne odgovore na vprašanje, kaj je najbolj resnično. Po Sorokinu so to empirična resnica čutov in zaznav, resnica razuma, ki zmore prepoznati ideale, in resnica nadrazumske ideacije.⁵¹ Po dolgem obdobju moderne dobe, v katerem sta bila prevladujoča resnica in temeljno spoznanje vezana na empirično

⁵¹ Sorokin *n. d.*

čutno-zaznavno stvarnost in so bili doseženi številni ustvarjalni dosežki takega tipa kulture, se v zadnjih desetletjih vse bolj širijo negativni vidiki istega tipa kulture. Kot je pokazal Sorokin, to ni prvič v zgodovini. V prihodnosti to lahko privede do propada Zahoda ali do preporoda civilizacije. Ta lahko nastopi tedaj, ko se izrazi dovolj ustvarjalnih dosežkov drugačnega tipa kulture. Ali bo čutno-zaznavnemu tipu kulture sledilo obdobje idealizma (tudi integralnosti) ali ideacije (nadržumske intuicije), pa je odprto vprašanje. Menimo, da so principi osebe in procesi posebljenja, spodbujanje razvoja pristnih skupnosti in odnosov, ki so zanje značilni, ter simbola in simbolnega razumevanja zelo pomembni za prihodnost Evrope. To so principi svobodne, toda zavezujoče povezanosti, ki je celovita, solidarna in ljubeča. Krščanstvo je v zgodovini bilo nosilec kulture srečanja, osebe in simbola. Ali bo tak izraz krščanstva postal prevladujoča oblika sedanjega in prihodnjega krščanstva, pa je odprto vprašanje.

5. Glede vloge krščanstva v prihodnosti Evrope se nam zdi nujno opozoriti tudi na to, da krščanstvo ni monolitno in lahko deluje v različne smeri, odprto in ustvarjalno ali togo in zaprto, celo izključujoče, za druge in svojo skupnost pozitivno ali negativno. Če pa se vprašamo, kakšni so pogoji, da bi bilo krščanstvo ustvarjalna sila v enakem smislu, kot je bilo v prvotnem krščanstvu, odgovor vsebuje tudi to.

V krščanstvu se je skozi stoletja nabralo veliko primesi. Ko se je srečalo z grško mislijo ter rimskim smislom za pravo in ureditev države, je včasih bolj kot svojemu izvornemu principu sporočila krščanstva sledilo (in se podredilo) grškemu ali rimskemu principu. Nastala sta lahko dva razcepa, razcep glede vsebine ali razcep med vsebino in načinom posredovanja krščanstva. Nekatere izraze krščanstva v preteklosti in sedanjosti lahko označimo kot racionalni (tudi racionalistični, razsvetljenski) tip krščanstva; v njem se bolj zaupa razumu in idejam kot veri, pristnemu duhovnemu izkustvu in osebnim principom. Drugačne težave nastopijo, ko se krščanstvo preveč prilagodi rimskemu principu urejanja družbe, to je delovanju, v katerem svojo skupnost in odnos do širše družbe ureja bolj na način državnega aparata kot skupnosti vere. Tretja prepreka za pristnost krščanstva je poseben izraz judovstva, ki ga

je tako vztrajno kritiziral apostol Pavel: togo izpolnjevanje pravil postave namesto poslušnosti duhu. Moralizem, legalizem in ritualizem so velike prepreke procesom, v katerih se lahko razvije ljubezen do resnice, ki osvobaja. Zgodovinska oblika celotnega krščanstva – in njegovih različnih izrazov, katoliških, pravoslavnih, protestantskih – seveda nikoli ne bo idealna, zato pri zapisanem ne gre za konceptualno logiko tipa ali-ali, ampak za smer hrepenenja in vztrajno prizadevanje za delovanje v taki smeri. Lahko pa se v sedanjem in prihodnjem krščanstvu okrepi smer prečiščevanja, da se bo manj sledilo zgoraj navedenim skušnjavam. Zdi se, da papež Frančišek kot voditelj Rimskokatoliške cerkve skupaj z voditelji več drugih oblik krščanstva (številne pravoslavne in orientalske cerkve, več protestantskih cerkva denominacij) bije boj za tako krščanstvo – krščanstvo, ki kristjanom in svetu prinaša usmiljen pogled in poskuša sodelovati z vsemi ljudmi dobre volje.

B i b l i o g r a f i j a

1. Archer, M. S. »The current crisis: Consequences of neglecting the four key principles of Catholic social doctrine.« V *Crisis in a Global Economy. Re-planning the Journey*. Acta 16, 118–137. Roma: Pontifical Academy of Social Sciences, 2011. <http://www.pass.va/content/dam/scienze-sociali/pdf/acta16/acta16-archer.pdf>, 10. 2. 2015.
2. Bahovec, I. *Skupnosti. Teorije, oblike, pomeni*. Ljubljana: Sophia, 2005.
3. Bahovec, I. »Prispevek sv. Pavla pri inkulturaciji krščanstva v helenistično kulturo: izziv in navdih za srečanje med evangelijem in sodobno kulturo.« *Bogoslovni vestnik*, 69, 3 (2009): 321–345.
4. Bahovec, I. »Christianity in confrontation with individualism and crisis of Western culture: person, community, dialog, reflexivity, and relationship ethics.« *Bogoslovni vestnik*, 75, 2 (2015): 335–346.
5. Bauman, Z. *The Individualized Society*. Cambridge/Oxford: Polity Press, Blackwell Publishing Ltd., 2001.
6. Berdjajev, N. *Novi srednji vek*. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1999 [1924].
7. Berdjajev, N. »O dostojanstvu krščanstva in nedostojanstvu kristjanov.« V *Ekklesija, v kakšno duhovno skupnost pravzaprav verujem?*, Črnivec, M., B. Šinigoj, G. Kocijančič, J. Hrovat, N. A. Berdjajev et al., 9–36. Ljubljana: KUD Logos.
8. Berger, P. L., ur. *The Desecularisation of the World : Resurgent Religion and World Politics*. Washington, Grand Rapids: Eerdsman Publishing Co., 1999.

9. Berger, P. L., in T. Luckmann. *Modernost, pluralizem in kriza smisla: Orientacija modernega človeka*. Ljubljana: Nova revija, 1999 [1995].
10. Clément, O. *Drugačno sonce : duhovna avtobiografija*. Celje: Celjska Mohorjeva družba, Društvo Mohorjeva družba, 2006 [1997].
11. Davie, G. *Religion in modern Europe : a memory mutates*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2000 [1999].
12. Davie, G. *Europe - the exceptional case: parameters of faith in the modern world*. London: Darton Longman & Todd, 2002.
13. Eliade, M. *Zgodovina religioznih idej in verovanj, II*. Ljubljana: DZS, 1996.
14. Erikson, E. *Omladina, kriza, identifikacija*. Titograd: Pobjeda, 1976 [1967].
15. Evdokimov, P. »Skrivnost človeške osebe.« *Tretji dan*, XXXI, 10/11 (2002): 99–106.
16. Figel, J. *Reflecting on the European Year of Intercultural Dialogue. ZEI Discussion Paper No. 187*, 2008. http://aei.pitt.edu/11024/1/dp_c187_Figel.pdf , 20. 5. 2016.
17. Halik, T. *Blizu pola. Molk na Antarktiki*. Ljubljana: Društvo Apokalipsa, 2008.
18. Halik, T. »Templeton Prize Lecture by Monsignor Professor Tomáš Halík. Templeton Prize Ceremony, St. Martin-in-the-Fields, London, May 14, 2014.« <http://www.templetonprize.org/pdfs/2014/20140530-halik-ceremony-eng.pdf> , dostop 20. 5. 2016.
19. Havel, V. »Vera v svetu.« *Ampak*, dodatek *Nove revije* 199/200 (nov./dec.) (1998): 18–21.
20. Huntington, S. P. *The clash of civilizations and the remaking of world order*. London [etc.]: Touchstone, 1998.
21. *Kapela Odrašenikove matere papeža Janeza Pavla II. : dar kardinalskega zbora svetemu očetu ob njegovi zlati maši*. Pripravili M. Apa, O. Clément, C. Valenziano; fotografije Aurelio in Francesca Amendola. Avtor mozaikov Marko Ivan Rupnik, izvajalec Delavnica duhovne umetnosti Centro Aletti. Ljubljana: Družina, 2000.
22. Kocijančič, G. »Cerkev – prostor duhovne ozdravitve.« *V Ekklesia. V kakšno duhovno skupnost verujem?* Črničec, M., B. Šinigoj, G. Kocijančič, J. Hrovat, N. A. Berdjajev et al., 115–130. Ljubljana: KUD Logos, 2001.
23. Küng, H. *Global Responsibility: In Searching of a New World Ethic*. New York: Continuum, 2001.
24. Luckmann, T. »The Religious Situation in Europe: the Background to Contemporary Conversions.« *Social Compass* 46, 3 (1999): 251–258.
25. Nasr, S. H. »Religious and Civilisational Dialogue.« *Islam 21*, 29 (June 2001). http://www.alhewar.com/seyyed_hussein_nasr.htm , dostop 15. 8. 2016.
26. Prodi, R. *Moja Evropa*. Beograd: BMG, 2002 [1999].

27. Prunk, J. *Racionalistična civilizacija 1776-2000*. Ljubljana: Mladinska knjiga, 2008.
28. Rosenberg, A. *Odkrivajmo simbole : prasimboli in njihovo spreminjanje*. Celje: Mohorjeva družba, 1987 [1984].
29. Rupnik, M. I. *Reči človek. Oseba, kultura velike noči*. Koper: Ognjišče, 2001.
30. Rupnik, M. I. »Spremna beseda.« V Vladimir Truhlar: *Temeljni pojmi duhovne teologije*, 7–10. Celje, Mohorjeva družba, 2004.
31. Schuman, R. *Za Evropo*. Celje: Mohorjeva družba, 2003 [1963].
32. Solovjov, V. S. *Smisel ljubezni*. Ljubljana: Družina, 1996 [1892–1894].
33. Sorokin, P. A. *Social & Cultural Dynamics. A Study of Change in Major Systems of Art, Truth, Ethics, Law and Social Relationships*. Boston: Peter Sargent, 1957. (Predelana izdaja originala v 4 knjigah iz 1937–1941.)
34. Špidlík, T. »The Spiritual Unity of Europe.« http://www.google.si/search?hl=sl&client=firefox-a&hs=OL1&rls=org.mozilla%3Asl%3Aofficial&channel=s&q=spiritual+unity+europe+spidlik&aq=f&aqi=&aql=&oq=&gs_rfai= , 1. 10. 2016.
35. Truhlar, V. *Leksikon duhovnosti*. Celj:, Mohorjeva družba, 1974.
36. Vattimo, G. *The Transparent society*. Cambridge: Polity Press, 1992.
37. Widgery, A. G. *Interpretations of History. Confucius to Toynbee*. London: Allen & Unwin, 1961.

INTIMNA NEIZMERNOST
IDENTITETE:
FENOMENOLOŠKI POSKUS

A n t o n M l i n a r

Intimna neizmernost identitete: fenomenološki poskus

Molitev

Sem,
ker sem bil,
in vsakdo me bo mogel pozabiti.
In vendar
moram reči:
sem
in bil sem
in bom,
in zato sem več
od pozabljanja,
neizmerno več
od zanikanja,
neskončno več
od ničā.

Vse je večno,
kar nastane,
rojstvo je močnejše
od smrti,
vztrajnejše
od obupa in samote,
silnejše
od hrupa in greha,
slovesnejše
od zavrženosti.
Nikoli
ne bom prenehal biti.
Nikoli.
Amen.

(Edvard Kocbek)

Uvod

Ko je nanoslo, da bi pisal o (evropski) identiteti – o njenih pojavnih oblikah in njenih neizmernostih, vse od vrednot in vrednostnih predstav do slepil multikulturalnosti in univerzalizma –, sem znova opazil, kako pogosta in raznovrstna je ta tema v kulturi ter kako rado se zaradi

strukturnih silnic javnosti in močne odvisnosti posameznika od priljubljenih podob njeno oblikovanje popolnoma zapre za kultiviranje osebnosti in morebiten umik v svet kritične domišljije ter možnost iskanja smisla. Popolnoma mogoče se je strinjati z Lezsekom Kolakowskim,¹ ki pravi, »da je stvar bolj primerna za glasovanje kot za znanstveno preučevanje«. V razpravi sicer ne bo odločilna razpetost identitete med tema poloma, tiste, bolj geografske, geometrijske, družbene, generacijske, pasivne, *pripisane* – z bolj ali manj prikrito govorico, ki ločuje in slepi s prisposodobami ostre dialektike med »znotraj« in »zunaj« ter »da« in »ne« ter jo še vedno simbolizirajo značilnosti grškega *polisa*, ki odločajo o vsem kategorialno –, ter tiste zgodovinske, poetične, doživete, verbalizirane in artikulirane v medosebnem prostoru s »temeljno utelešenim procesom odzivanja«. ² Ne ukvarjam se z njuno različnostjo in navidezno dialektičnostjo, saj človek v tistem hipu, ko hoče postati Nekdo v družbi, uniči svojo podobo in postane »votla, nenaravna lutka«, ki bo »vse svoje življenje primorana delati vtis«. ³ Obračam se namreč k pojavnosti in pojavljanju identitete, tako kot to izreka J. Osti s »prebranim in napisanim« ter tudi s »povedanim«, tako da je lahko dogodek, ki človeka zadeva v notranjem in dejanskem (poetičnem), v katerem vse dobiva obliko. Kako bi sicer lahko združil oba vidika, če ni težko ugotoviti, da se prvi pol nenehno nagiba k totalitarnosti ter s tem izriva časovno niansiran drugi pol z njegovim poudarkom na sedanjosti, dejavnosti (poetičnosti) in, razumljivo, tudi iracionalnosti.

Z drugimi besedami: evropska identiteta kot *evropska* je iluzija in preveč splošen pojem. Po mnenju G. Orwella⁴ je poskus opredelitve identitete kot nekaj nadindividualnega, ki velja enako za različne člane, res uspel le v nacionalizmu, tj. ločitvi med domoljubjem in inteligenco ter pripravi terena za t. i. *cog mentality*.⁵ Vendar pa *miselnost kolesja* ne obstaja samo v totalitarizmih. »Vsako kolesce, se pravi vsak posameznik, se lahko zamenja, ne da bi se spremenil sistem. To je osnova vseh birokracij, vseh socialnih služb in družbenih funkcij v pravem pomenu

¹ Lezsek Kolakowski, »Iskanje barbara,« *Nova revija* 14 (1995), št. 156–157: 161.

² Pallasmaa, *The embodied image*, 28.

³ George Orwell, *Živalska farma in Izbrani eseji* (Ljubljana: Mladinska knjiga, 2001), 112.

⁴ Orwell, prav tam, 113–141.

⁵ Hannah Arendt, *Responsibility and judgment* (New York: Schocken Books, 2003), 17–48.

besede.«⁶ O izpraznjeni individualnosti so moralni filozofi opozarjali že prej. Dietrich Bonhoeffer⁷ je izrecno kritiziral religiozno (krščansko) interpretacijo vesti, ker so bili kristjani pripravljene sodelovati s totalitarnim režimom samo zato, da bi se ohranila krščanska kultura in možnost posredovanja s pomočjo te kulture. V tem je videl ves preplet ločenosti med domoljubjem in inteligentnostjo, t. i. kulturo zanikanja (*culture of denial*), ki je postala težje vprašanje pri razumevanju človeškega zavedanja o svojem »korektnem« (pasivnem) ravnanju kot tudi pri delovanju družbenih ustanov. Bonhoefferjevo kritiko koncepta človekove intimne notranjosti, t. i. svobode vesti, je pogojevalo dejstvo, da je bila vest v ločenosti med družbenim in osebnim pasivno usmerjena na določeno bit in ne na dejanje. S tem se je koncept vesti znašel v grotesknem položaju: »Ko se torej upiram temu, da bi iz ljubezni do bližnjega postal kriv, sem v nasprotju s svojo, v dejanskosti utemeljeno odgovornostjo.«⁸

Glede na to opredelitev je iluzija tudi nacionalna identiteta. Zato v Evropi, v celoti ali posameznih državah, vsaj od tridesetih let 20. stoletja naprej o narodni ali evropski identiteti ni več mogoče govoriti. Ostalo je kronično nezadovoljstvo nad obstoječim redom. Govoriti je bilo mogoče o potezah godrnjavega intelektualca, ki se o istovetnosti izraža s pridržkom ter noče razkriti, kdo je in kaj misli. Zaradi povedanega je o identiteti, kolikor gre za izoblikovan pojem oziroma za pojmovanje nečesa »resničnega«, težko povedati kaj novega. Na seznamu pojmov, ki večinoma izraža značilno dajanje prednosti intelektualni zgodovini človeštva, je namreč več nepopolno opredeljenih pojasnjevalnih pojmov, ki jih kar počez uporablja znanost in jih zaradi vljudnosti imenujemo hevristični pojmi, vendar večina teh ni pomembna, ker so vzeti iz razmerja med človekom in predmetom. Z drugimi besedami: večina temeljnih znanj o človeku (človeštvu) niso »surovi« podatki, dogodki kot taki, temveč njihov opis in sprememba, ki se je zgodila z interpretacijo oziroma znanstvenikovo domnevo, da gre za odnos med njim in predmetom.

⁶ Arendt, prav tam, 29.

⁷ Dietrich Bonhoeffer, *Odgovornost in svoboda* (Celje: Mohorjeva družba, 2003).

⁸ Dietrich Bonhoeffer, *Odgovornost in svoboda*, 101; prim. Anton Mlinar, »Svoboda na 'robu': Kaj ima Dietrich Bonhoeffer povedati o svobodi?«, *Phainomena* 20 (2011), št. 76-77-78: 103-115.

Sredi 20. stoletja je prišlo do preloma, znanega kot »pojav šestdesetih let«, in do radikalnega poraza vrednot modernizma. Že prej je bilo znano, da je identiteta kot označevalnik skupnih značilnosti zaznamovana s pomanjkanjem konstruktivnih pobud in čustveno plitkostjo. Zaradi omenjenega preobrata pa je postalo natančnejše opredeljevanje nadindividualne identitete odveč. Andrej Skubic pravi: »Če je [T. S.] Eliot nekoč še ugotavljal, da vsi stojimo na ramenih svojih dedov, je v novi mentaliteti prišel do izraza občutek, da nam vsi dedje stojijo na ramenih in nas davijo z vso svojo težo; rezultat tega je revolt, ta pa izvira iz občutka izčrpanosti.«⁹ Doživljanje identitete se je spremenilo. Eliot velja za tipičnega predstavnika moderne. Postmoderna pa je eno od poimenovanj sprememb v doživljanju globokoumnosti identitete, ki je na puščici časa, in čeprav povezan z nujnostjo zavedanja,¹⁰ brez človeškega začetka.

Čeprav se zdi pisati o nadindividualni identiteti odveč, je dejstvo, da bi bila identiteta verjetno eden od petih ključnih pojmov v skoraj tridesetletnem izhajanju *Nove revije* (izhajala je do leta 2010), vseeno presenetljivo. *Mesečnik za kulturo* – kot je bil podnaslov revije, ki jo je oblikovala ena od najbolj nadarjenih generacij literatov in pesnikov, kritikov, filozofov in publicistov –, kaže, da je časopis premleval ne le kulturni vidik identitete, temveč tudi iskal novi skupni imenovalc na ravni evropske kulture brez primesi levičarskega ali desničarskega domoljubja, kajti »način govornice je več vreden kot vsebina izgovorjenega«.¹¹ Vendar je bilo tudi za *Novo revijo* usodno, da je popustil pritisk od zunaj ter da je zamenjevanje pojmov domoljubja in disidentstva v identiteti kot širšem označevalniku pokazalo, da je bil kulturni vidik identitete iluzija.

Označevanja pojma identitete zato ne razumem kot enotenja (kategoriziranja) spoznanja. Slediti želim refleksijam različnih avtorjev, ki so presegli ironični značaj postmoderne, in tako vzpostaviti hermenevitični pogovor s samim seboj, kot pravi I. Urbančič,¹² kako si priti na jasno o

⁹ Andrej Skubic, »Fikcija in Donald Barthelme,« *Nova revija* 12 (1993), št. 129–130: 73.

¹⁰ Eckhard Nordhofen, »Kaj je čas?,« *Nova revija* 17 (1998), št. 190–192: 231.

¹¹ Josip Osti, »O pripovedni poetiki in intelektualni etiki Mirka Kovača,« *Nova revija* 18 (1999), št. 207–208: 126.

¹² Ivan Urbančič, »O razlaganju terorizma,« *Nova revija* 20 (2001), št. 236: 1.

tej zadevi.¹³ Ne bi rad, da bi bilo besedilo le še ena različica preračunljivega mišljenja, češ da je z ustvarjalno integriranostjo v širši prostor – če je to ena od klasičnih predstav o identiteti – mogoče pozabiti na potrebo po refleksiji skupne zgodovine in s tem različne konotacije identitete pripraviti do tega, da bi postale nesamoumevne, ter se premakniti k poslušajočemu razmišljanju. Finski arhitekt Juhani Pallasmaa ima za svetovalca slepega človeka, ki prostor posluša.¹⁴

Skrb v članku je namenjena rdeči niti, najdeni v pogovoru Nika Grafenauerja z Alešem Debeljakom,¹⁵ in sicer da je identiteta povezana s poetičnim življenjem in poetičnostjo življenja. Čeprav A. Debeljak v pogovoru misli dobesečno na pesništvo, umetniško govorico, estetsko navdušenje nad možnostjo, da z jezikom deli izkušnjo z drugim človekom, nad besedo kot bistvom človeškosti, je s poetičnostjo mišljen tudi pogovor s samim seboj v obdobjih, v katerih je posameznik izčrpal vse zaloge in se mora znova vprašati, kdo je, se znova podati na pot iskanja, kar potrebuje. Salman Rushdie to imenuje »spiritualno«. »Potrebujeemo nekaj vzvišenega. Če ne verjameš v Boga, moraš od časa do časa še vedno čutiti, da si poveličan in potolažen, in še vedno potrebuješ razlago. In potrebuješ tisto nekaj drugega, kar ti daje vera, potrebuješ družbo, skupnost, občutek, da nekaj deliš z drugimi, skupni jezik, skupno metaforiko, skupni način, kako samega sebe predstaviš drugim. /.../ Vera vse to nudi vsem, ki lahko verjamejo. Če pa ne sprejmeš vere, potem ti vse to manjka in moraš iskati drugje. /.../ Dve največji vprašanji vere, se nanašata na to, od kod izhajamo in kako bomo živeli. /.../ [V]endar me to ne zanima kot razlaga.«¹⁶ V članku to raziskujem s treh vidikov. Najprej z vidika porajanja jezika in porojenega jezika (1), ki potrebuje sebi enakega, s katerim se sporazumeva, in tudi izraža vero v smiselnost jezika, potrebo po veri (2). Tretji vidik je namenjen refleksiji o poetičnosti življenja (3).

¹³ George Orwell, *Živalska farma in Izbrani eseji*, 98.

¹⁴ Pallasmaa, Juhani, *Oči kože: Arhitektura in čuti* (Ljubljana: SH, 2007); Sophia Psarra, *Architecture and narrative* (London: Routledge, 2009).

¹⁵ Niko Grafenauer, »Pogovor z Alešem Debeljakom in Deanom Komelom,« *Nova revija* 20 (2001), št. 236: 112 sl.

¹⁶ Jack, Livings, »Pogovor s Salmanom Rushdiejem,« *Nova revija* 25 (2006), št. 295–296: 198.

I Istovetnost in jezik

Identiteta kot pojem povezuje dve latinski besedi: *id* ali »ono« – ta se je v antropoloških premetankah pojavljala tudi kot vest, kot najbolj »notranji grad«, kot je temu rekla Terezija Avilska,¹⁷ v katerem se človek srečuje s seboj in Bogom, pa tudi kot *superego* ali »nadjaz« z niansami vsiljene avtoritete »resnice«, – ter *ens* ali »bit« oziroma »bistvo« ali »kajstvo« te specifične in obenem splošne stvarnosti. Pojem poskuša zajeti najbolj notranje v človeku in pušča odprta vrata tudi za drugačno zaznavo, da morda ne gre za *kaj*, temveč za *ne-kaj*, za proces. S tem smo že na pragu pojava jezika kot zmesi poetike in etike in prestopamo prag stvariteljske identitete, da vsakdo drži svojo usodo v svojih rokah in da to vedno znova pomeni svojevrsten intelektualni pogum, ko se s pripovedovanjem svoje zgodbe brez izmotavanja sooča z netoleranco okolja. Izgovorjeno je tik pred tem, da najde resnico (kajstvo) stvari, toda v naslednjem hipu se izkaže, da se z izgovorjenim še bolj poudari ena od omejitev intelektualnega razumevanja stvarnosti. Jezik se s tem, ko obstaja in se izraža kot pozornost (do stvarnosti), izraža kot izkušnja omejenosti, izgubljanja predmeta in povezanosti z vsem.

Že George Orwell je bil v zadregi, kako opisati angleški značaj.¹⁸ Zato se ni mogoče čuditi sklepanju Draga Bajta, da je v narodnem značaju nekaj napornega in da je jezik edino, kar »upravičuje našo posebno eksistenco razumljivo«, zlasti če je »edina pot za dojetje lastnega smisla v svetu«.¹⁹ Bajtovo razmišljanje se, podobno kot Bučarjevo,²⁰ vrti okrog ravnanja Draga Dežmana (1821–1889), pozneje Karla Deschmanna, ki je slovenskemu jeziku tajil sposobnost znanstvene govornice. Zagovarjal je mnenje, naj se za znanost uporablja nemščina, slovenščina pa le v osnovni izobrazbi. S politično kariero je trditev še razširil. Ker s tem ni bila povezana samo želja prebiti se v razviti svet, je ideja doživela polom. Ne samo Deschmannova. Za Draga Bajta »vsak jezik manj pomeni, da smo revnejši za eno možnost, da smo za korak dalj od spoznanja same-

¹⁷ Terezija Avilska, *Notranji grad* (Ljubljana: Dužina, 2003).

¹⁸ Orwell, *Živalska farma in izbrani eseji*, 113–141.

¹⁹ Drago Bajt, »Ključni jezika,« *Nova revija* 17 (1998), št. 193: 1.

²⁰ France Bučar, »Narodna istovetnost,« *Nova revija* 17 (1998), št. 190–192: 1–12.

ga sebe in sveta okoli nas«. ²¹ To polemiko je konec prejšnjega stoletja sprožilo vprašanje o smiselnosti prevajanja računalniških programov v narodne jezike, danes pa na primer to, kakšno mesto ima jezik v e-učilnicah in izobraževanju na splošno. Že samo to je dovolj zgovorno, da je naslanjanje na jezik kot potezo narodne identitete naporno. Temu se upirajo humanistične znanosti, jezikoslovje posebej, in tudi zgodovina, literatura, umetnost, tudi če znova in znova začenjajo pri jeziku kot temelju narodne identitete, če ne kar edini diferenci. Toda bolj ko je iskanje specifičnosti naroda, narodne zavesti, domovine (itn.) naporno, bolj se v kontekstu jezika (pripovedi) izoblikuje individualna predzgodovina (nezavedno), v kateri kdo sebe ne prepozna le z vidika medsebojne odvisnosti (odnos mati-otrok), temveč še bolj z vidika ljubečega priznanja *tretjega*, ki ga ljubi in ga sliši prav tako kot mati, ki ljubi tudi mater in se pusti biti ljubljene. Tu ni treba poudarjati, da je jezik ena od temeljnih diferenc, temveč da nastaja iz razmerja, v katerem je to najbolj notranje in najbolj specifično v človeku dojetje v dejanju zaupanja, ki mu ga dajeta sočutna *drugi* in *tretji* oziroma njuna medsebojna ljubezen. Čeprav je z vidika narodne identitete govor o *maternem* jeziku, je za razvoj jezika za dojetje lastne istovetnosti in za zavarovanje najbolj notranjega in individualnega v človeku, t. i. nezavednega (*id*), ključna ljubezen med materjo in očetom, njun pogovor, s katerim zagotavljata, da bo to notranje v otroku rastlo kot individualnost in se že zaznavalo kot individualna predzgodovina. Občutljivost staršev, da ne dajo čutiti, da jim otrok pripada ali da je predmet njihovih vzgojnih vlaganj, usmerjanj ali prepovedi, se onkraj družine razširja na skupnost in snuje pogoje za razvoj jezika, radovednost, ki jo podpira vanj položena vera, da lahko sliši in govori z drugo (ljubljeno) osebo. Svetovni nazor se tako ne oblikuje v smislu klasične metafizike, temveč kot »svet naših izkustev, prirastek sveta«. ²² Eksistencialno razumevanje resničnosti se v psihoanalitičnem jeziku opira na identifikacijo z očetom, toda ne z ojdipskim, ki se pred materjo in otrokom pojavi z zakoni in prepovedmi, temveč z nekom, ki verjame otroku, ga ljubi z ljubeznijo do matere in mu s tem pripoveduje, da je zanj nekdo drugi, s katerim lahko govori.

²¹ Drago Bajt, prav tam.

²² Marian Stala, »Tri poti,« *Nova revija* 14 (1995), št. 156–157: 125.

Julia Kristeva meni, da je jezik primarno izraz vere – pogovora –, da je mogoče vprašati, povedati, se pogovarjati.²³ Ni mišljena religiozna vera, kajti ta je pogosto sama prepojena z ideološkimi elementi do nerazpoznavnosti, temveč smiselnost jezika, v katerem je lahko to religiozno *smiselno*, in nujnost radikalne preobrazbe humanističnih znanosti. K J. Kristevi se še vrnemo.

Jezik ni samo slovnica, pravopis, opredeljevanje stvari in nekakšna oblika vladanja nad njimi, temveč je telesna oblika mišljenja in interakcije z drugim. Preden obstaja širša skupnost, ki se sporazumeva v jeziku – ter z njo apriorni svet vprašanj in trditev, dokazov in zakonov, značilnih za razsvetljenstvo –, se jezik pojavlja kot zaupanje, da je izgovorjeno smiselno. Ne pomeni nečesa, kar je mogoče logično dokazati, temveč kar dela človeka živega, odzivnega. »Nekako tako, kot da bi rekli«, pravi S. Rushdie, »da trditev, da pridejo otroci na svet goli, ne drži, saj so že pred rojstvom obloženi z zgodovino staršev in sveta«, in še, da »sem našel to, kar iščem v literaturi, ... in seveda v ljubezni«.²⁴ To kaže, da je jezik naprej oseben. Dotaknil se je posameznika kot resnično. V njem ni naučen. V njem hoče biti dober, kot le zmore, in doseči to, kar hoče. Ni naključje, da je to povezano z literaturo.

Dvojnost – da vsak človek potrebuje druge in tako tudi izoblikovano notranjost – kaže, da ji je podlaga »način življenja v nenehni interakciji in toku prilagajanja prilagoditev zavestnega vedénja«, pri čemer se »zavestno [vedénja] ne nanaša na [zavestno] privolitev, temveč ... se pojavlja kot tok med seboj povezanih sprememb brez vsakršne prisile«.²⁵ V primeru [zavestnega] soglasja, ki konstituira jezik, gre za ponovno koordinacijo, torej za koordinacijo koordinacije odnosov in za sposobnost reči »ne«.

Kjerkoli se je pojavil jezik, se ni pojavil kot zakon, kot prepoved, kot podaljšanje vladanja števil ali kot način iskanja soglasja med ljudmi ipd. Prav nasprotno. V takih razmerah izginjajo možnosti za jezik in način porajanja jezika, preslišijo pa se tudi procesi neprisiljenih sprememb v telesu, ki še ne zahtevajo jezika, vendar kot sprememba že potekajo

²³ Julia Kristeva, *This incredible need to believe* (New York: Columbia University Press, 2009).

²⁴ Jack Livings, »Pogovor s Salmanom Rushdiejem,« 196.199.

²⁵ Humberto Maturana in Gerda Verden-Zöllner, *The origin of humanness in the biology of love* (Exeter: Imprint Academic, 2008), 30.

in se potem kot jezik pojavljajo kot ključno znamenje posameznikove identitete. Slovnice in pravopisi lahko ščitijo strokovni jezik, v katerem se prepletajo lokalni in narodni jeziki z mednarodnim področjem, medtem pa je jezik kot pojav bistveno globlji interaktivni in smiselni proces med ljudmi, ki so sposobni z besedo označiti geste, glasove in znamenja interakcije. O nalogah jezikoslovcev, kako izdelati model jezikovnega pouka, da bodo ljudi vzgajali za ljubitelje jezika,²⁶ ni mogoče razmišljati brez interaktivne komponente, smiselnosti jezika, ki poleg enakosti obeh (vseh) udeleženi v pogovoru in njuni (njihovi) udeležbi v posledici, stvari opravljata(jo) skupaj, še preden se tega zavedata(jo) in tudi po tem, ko sodelovanje potrjujeta(jo) zavestno. Jezik se tako kaže kot odprtost vseh udeleženi za nove oblike skupnega življenja.

Gerda Verden-Zöllner se je kot vzgojiteljica na nemških tleh po drugi svetovni vojni soočala z jezikovno nerazvitostjo pri otrocih, ki so ostali brez enega od staršev ali obeh. Javne službe so jih pogosto obravnavale kot razvojno zaostale, ona pa je ugotovila, da je tem otrokom še pred jezikom manjkala osnovna telesna (čustvena) interakcija, ki prilagaja organe glede na zaznavno možnost ter zaupno bližino in varnost, jezikovna interakcija pa jo le dopolni. Človek kot *homo sapiens amans* je bil motiv njenega sodelovanja s Humbertom Maturano, rezultat njunega sodelovanja pa je knjiga *Izvor človeškosti v biologiji ljubezni*. Identiteta človeka kot ljubečega bitja je sistemsko, ne le strukturno vprašanje, dokler traja biološki in kulturni tok take relacijske dinamike, ki vzpostavlja tako telo in tak način življenja, ki omogoča ohranjanje tega procesa. Jezik je smiselni vidik načina življenja, ki ohranja način življenja in je prisoten v vsakem neprisiljenem razmerju. Na tej točki je podobnosti povezav, vse od telesnih naprej, bistvena in iz njih je že mogoče razbrati stopnjo njihovega poduhovljenja v jeziku. Jezikovno izražanje je bistveno povezano z ohranjanjem načina življenja v sočutju in čustvovanju, ki omogočata živeti v prostoru spontanega sodelovanja, skrbi in igre. Če ta izkušnja, v kateri se dobesedno poraja *materni* jezik, ni motena, se pokaže, koliko so svoboda, ljubeča enakost in vzajemna sprejetost ipd. tudi pogoji civilizacije, ne pa njeni rezultati. Zaradi tega razmerja se ni mogoče zanašati na strategije obvladovanja in ohranjanja jezika

²⁶ Drago Bajt, »Ključni jezika,« 9.

z mirnimi intelektualnimi sredstvi, zlasti ne tam, kjer je tarnanje nad majhnostjo jezika pogostejše, kjer strašijo razprave o terminološki nujnosti globalne znanosti, kjer se nevarnosti evropskih in svetovnih tokov loteva malodušje ali kjer je družba obtičala zaradi poenostavljanja človekove duhovne razsežnosti, »vzpostavljanja celote ali težnje po njej«. ²⁷

2 Neverjetna potreba po verovanju

Preden se lotim pojava vere kot »neverjetne potrebe« pri Julii Kristevi, naj pojasnim svoj pogled na razliko med religiozno vero in predreligiozno vero, ki je ta »neverjetna potreba«. Vera se pojavi, ko komu v jedru srca kaj zazveni resnično in neizpodbitno, ga navduši in vodi k dejanjem ljubezni, ki ga potrdijo kot osebnost. Prav tako kot to zavedanje, da se ga dotika nekaj neizpodbitno resničnega, je pomembno dejstvo, da se to dogaja v negotovem svetu, v katerem lahko človekove odločitve sprožijo proces brez povratka (Arendt, 1958, 231). Vera ni sposobnost imeti kaj za resnično, temveč je zaznava resničnega, ki koga nagovarja v njegovi singularnosti. V nasprotju z religiozno vero, ki se tudi opredeljuje kot dar, vendar kot dar, ki je potreben za sprejetje *predmeta* vere, nečesa *božjega*, se predreligiozna vera nanaša na izkušnjo singularnosti tukaj in zdaj. To je izkušnja jezika, ki presega parcialne identitete (etnične, nacionalne, religiozne, ideološke itn.) in predvideva odraslega odgovornega človeka. Čeprav je mogoče prezgodaj o tem govoriti pri otroku v zgodnji mladosti, pa je otrokova izkušnja telesne bližine z materjo, ki ga nagovarja in se obenem pogovarja z očetom/ možem v ljubezni, pravzaprav že izoblikovana želja, da bi bil dejavneje udeležen pri njenem oblikovanju. Bistvo te izkušnje se lahko pozneje vidi kot zvestoba samemu sebi v dejanjih, izvirno pa gre za porajanje singularnosti pri otroku, ki s pomočjo besed »sodeluje« pri prilagoditvi organov, potrebnih za govor, da lahko izrazijo to *resnično*. To pa je tudi pobožnost v religioznem smislu.

Kot se identiteta izraža z inteligentnostjo jezika – branjem navznoter –, se v delu Julie Kristeve *Ta neverjetna potreba po verovanju* ta izraža tudi

²⁷ Marian Stala, »Tri poti,« 124.

z inteligentnostjo vere. Takoj na začetku pove,²⁸ da ne misli razpravljati o ne- ali predreligiozni veri, temveč o pojavu vere v jeziku in jezika v veri, v kateri so vključene druge oblike verovanja, tudi religioznega in ne nazadnje tudi psihoanalitičnega, ko pacient v procesu rehabilitacije (poskuša) verbalizira(ti) svoje nezavedno v veri, da je to *treba povedati* v odnosu. Gre tako rekoč za naravno vero, kot je rekel B. Pascal, češ da je »v naravi duha, da verjame«, podobno kot je »v naravi volje, da ljubi«.²⁹ Preplet naravne vere in jezika (pripovedi) se nanaša na resnično, kar si nihče ne more prisvojiti, temveč ga to resnično prevzame in pokaže, kaj pomeni biti živ. Pokaže mu, da je zaznava resničnega človekova najgloblja potreba, brez katere vse drugo nič ne velja. Pokonci ga drži *to resnično na nepojasnen način* (Avguštinov *Credo quia absurdum*). Kristeva se v prepoznanju človeške izkušnje – ki je ta »imeti-nekaj-za-resnično« na nepojmljiv način v sedanjem času³⁰ – ne spušča v kritiko drugih oblik verovanja, ki imajo vero (ali potrebo po veri) za nekakšen predmet spoznanja, niti ne v instrumentalizacijo jezika, kot jo pozna znanost v odnosu do stvari. Zanima jo razmerje med vero (potrebo po veri) in jezikom po tem, ko kdo v sebi odkrije brezinteresno jedro kot radikalno omejevanje razlogov preračunljive zavesti, da bi se z najdenim resničnim zadovoljil.

Kaj je to *najdeno resnično*, pri čemer je bila vera že udeležena in ki zdaj kaže na vero kot temeljno potrebo? Zaman je vpraševati, kako bi lahko to postalo predmet spoznanja in morda celo nekaj dokazljivega. Ne gre niti za prisilo, niti za izbiro, niti za razvojni korak, niti za usodo, temveč za temelj človekove avtonomije – za »bogopodobnost«, če to poskusimo izraziti z vidika judovsko-krščanskega izročila. To je lahko le tisto drugačno, ki vsakega posameznika dela drugačnega, je vsakemu posamezniku dostopno v vsakem trenutku in ga usposablja govoriti z drugim kot s seboj ter mu s tem posreduje smisel te drugačnosti,³¹ namreč *resničnost* drugačnosti. To najbolj notranje ni niti *neznano* niti *avtoritarno* in ne potrebuje nikakršne diskurzivne obravnave. Morda

²⁸ Julia Kristeva, *This incredible need to believe*, 4 sl.

²⁹ Blaise Pascal, *Misli* (Celje: Mohorjeva družba, 1980), št. 81.

³⁰ Francisco Varela, »Present-Time consciousness,« *Journal of Consciousness Studies*, 6 (1999), zv. 2: 111–140.

³¹ Julia Kristeva, *Strangers to ourselves* (New York: Columbia University Press, 1991), 41–67.

zadošča, da je to v ozadju vsake oblike zavedanja, zlasti v sočutju in gostoljubju.

Kljub pomembnosti kulturnih, religioznih, političnih in drugih predpostavk o avtoriteti notranje izkušnje in fenomenologiji osebe kot *govorečega subjekta* pa izgovorjena ali neizgovorjena izkušnja v rokah »interpreta« ni predmet, ki bi ga on ali njegovi instrumenti razlagali na osnovi temeljnih znanj, ki dovoljujejo tehtanje, sodbe, pripisane pomenne itn. Nič ni izkušnji bolj tujega kot izpoved, ki bi po tem, ko je bila izrečena, postala predmet z namenom adaptacije v okolju, prevzemanja njegovih značilnosti ali spreminjanja posameznikove zaznave samega sebe.

J. Kristeva ima interakcijo med jezikom in vero za inteligentnost življenja, ki vse »bere navznoter« in tako odpira pot k jeziku, ki še ni orodje za raziskovanje neznanega, temveč pot, ki združuje telo in duha na nekakšen poročni način, da med njima vzpostavi popolno enakost, kot je to v domišljiji. To dovoljuje misliti, kako narazen sta si lahko telo in duh, vendar pa je na drugi strani identiteta tega razmerja prav v tem, da si priznata medsebojno »odvisnost«, to je raznorodnost, ki ju ločuje. Na veliko širšem območju *Evrope* je to podobno, kot če bi govorili o popolni enakosti domačinov in tujcev v kateri od držav. Bolj ko je to nepredstavljivo, potrebneje je, da to postane predmet želje, kot je bila na neki način opisana potreba po veri. »Brezmejnost ljubezni nam pusti boljše razumeti, zakaj ... ljubezen ni odvisna od recipročnosti in zakaj je ni mogoče razumeti kot nečesa, podobnega dolgu, odvisnosti ali hvaležnosti.«³²

Ključni vidik *neverjetne potrebe po veri* je, da ne nadomesti fizične vezi, temveč ji da značaj radostne gotovosti, brez simbiotične odvisnosti. Julia Kristeva je knjigo, napisano kot intervju, pisala po nemirih v francoskih mestih leta 2005 in pozneje, motiviranih z obupom mladih imigrantov brez prihodnosti. Ni šlo le za neuspele poskuse njihove integracije v francosko družbo, temveč še prej za »zanikanje predreligiozne in predpolitične potrebe po verovanju v sekulariziranih področjih znanja in ideologij«³³ (Kristeva, 2009, 23). Vse večjo moč religij in verske

³² Julia Kristeva, *Strangers to ourselves*, 85.

³³ Julia Kristeva, *This incredible need to believe*, 23.

vernosti (nestrpnosti) je Kristeva tedaj videla v dejstvu, da je (tudi humanistično) znanje prehitelo telo in njegovo dotedanjo simbolno avtoriteto smisla ter ga zaklenilo v njegove preozke pomene. Pomembno pa je, da se človek s predreligiozno potrebo po veri sooča z drugimi oblikami »vere« – zlasti tudi z religiozno vero in zanjo značilnim predmetom verovanja –, ki ga lahko silijo v mrtve rokave sekulariziranih družb in so nesposobne vzpostaviti kakršnokoli simbolno avtoriteto. Ta nesposobnost si v območju religiozne vere in tudi v sekularizirani družbi pomaga s predmeti vere, ki zaobidejo pogoje doživljanja subjektivne avtonomije telesa in telesnosti ter individualnosti. Prizadeti so zlasti mladostniki, ki zlasti prek prebujanja spolnosti čutijo še bolj kot ljudje v drugih obdobjih življenja, kako kruto je bila žrtvovana potreba po veri in kakšen je obraz sekularizirane družbe, ki mladim odreka izražanje te potrebe, kajti »[m]ladostnik ni laboratorijski znanstvenik, temveč vernik«³⁴ oziroma nekdo, ki veruje v odnos s predmetom svoje vere in trpi, če mu je to onemogočeno. Ker je interpretativni ključ pri J. Kristevi psihoanalitičen, je mogoče čutiti nezadovoljstvo, da je psihoanaliza spregledala prehode med otroštvom in mladostjo ter mladostjo in odraslostjo ter t. i. duševne stiske teh prehodov identificirala in zdravila z vidika idealov, ki jih je postavila sama in ki niso vključevali druge ljubljene osebe oziroma pojava smisla, za katerega je vredno živeti. Pomoč – z idealom pripovedi – je vključevala le terapevta, ki naj bi stabiliziral pacienta kot posameznika. V nasprotju s pričakovanjem pa ta pomoč ni prinašala ozdravitve, temveč je botrovala defenzivni eksploziji govora in dejanj, tipični pasivni identiteti, ki je kazala na posledice profesionalnih, politično in religiozno korektnih idealov.

Sodobna družba je po mnenju J. Kristeve prepojena z ideali brez simbolne avtoritete. Ponujajo se kot nadomestila idealov in so povod za nesporazume, govorjenje brez prepričanja, da povedano kaj pomeni – blebetanje, kar je značilna poteza krize civilizacije –, ter postajajo poglavitni spremljevalci prestopniškega vedênja, ne le besednega ustrahovanja drugih in uporabe nasilja zoper druge, temveč zlasti absurdnega kršenja medčloveških vezi, značilnega za racionalistični humanizem, in pesimizma zaradi svoje prihodnosti. »Menim, da delinkventnost ,mla-

³⁴ Julia Kristeva, prav tam, 14.

dih brez možnosti‘ razkriva globljo obliko nihilizma, fazo nihilizma, ki pride potem, po storjenem dejanju, in gre globlje od ‚trka religij‘.«³⁵ Po mnenju J. Kristeve so religije odpovedale pri oblikovanju identitete na točki, na kateri so namesto oprijemljivih, smiselnih in brezpogojno zavezujočih idealov ponudile *božje* kot predmet, sicer duhovni, toda spremenjen v vrednoto (dobro), o kateri ni mogoče govoriti. Vero so priklenile na dobrine, pripadnost in lojalnost. Namesto da bi omogočale prostor za razmišljanje, so se tega prostora polastile in ga zadušile. Podobno se je človeku izneveril že razsvetljenski humanizem, ki je temeljil na podobi človeka brez telesa in bil zavezan utopičnemu bratstvu. J. Kristeva vidi nenormativni avtoriteti predreligiozne vere kal človeške singularnosti že v predjzikovnem obdobju, in sicer v pogovoru (izpovedi, *professio*) med starši. Otroku daje možnost za izvirno izkušnjo sedanjega prostora in časa.³⁶ Potreba po veri se v življenju kaže kot utelešen spomin na izkušnjo popolne gotovosti, tudi čutne, da je to mogoče *povedati*. Singularnost (individualnost) posameznika sovpada s sposobnostjo biti priča samemu sebi na osnovi te izkušnje, ki je bila kot taka prepoznana že v predjzikovnem obdobju in se pozneje pojavlja ob priložnostih, kot je dejanje »genija«³⁷ oziroma izkušnja »prvega človeka«.³⁸ Človek lahko govori (z drugim), kadar vidi smisel povezanosti med seboj in položajem, v katerem živi. Čeprav je Kristeva kritična do religij in religiozne vere, ni presenetljivo, da vidi v predreligiozni potrebi po veri nov potencial za religije, in sicer ne v smislu utemeljevanja, temveč kolikor lahko religija prebudi potrebo po veri.³⁹

3 Vita activa ali poetičnost življenja

Hannah Arendt je uvod v poglavje o človeškem dejanju začela s to Dantejevo mislijo: »Tisto prvo, kar namerava storiti človek v vsakem dejanju (*action*), naj ravna po naravni nujnosti ali svobodno, je razkritje

³⁵ Julia Kristeva, prav tam, 22.

³⁶ Francisco Varela, »Present-Time consciousness.«

³⁷ Julia Kristeva, prav tam, 28–32.

³⁸ Albert Camus, *Prvi človek* (Ljubljana: Nova revija, 2002).

³⁹ Julia Kristeva, prav tam, 30.

njegove podobe. Zato vsak človek, kolikor je dejaven, dela z veseljem; kajti glede na to, da je to vse, kar si želi njegovo bitje, in da je v vsakem dejanju njegovo bitje na neki način okrepljeno, je veselje nekako nujna posledica ...⁴⁰ Tudi H. Arendt vidi izvирnost dejanja najprej v jeziku, kajti izvирnost nepogojenega dejanja je v tem, da ga spremlja pripoved. V jeziku se izraža dvojnost človeške identitete, enakost in različnost med ljudmi. Če ne bi bili enaki, se ne bi mogli sporazumevati med seboj, in če ne bi bili različni, si ne bi imeli česa povedati. Različnost je globlja od drugosti/drugačnosti, kajti nič ne bi mogli povedati, če ne bi tega z govorjenjem razlikovali od drugega. Podobno velja za dejanje (*action, poíema*): »Biti dejaven v najbolj splošnem pomenu besede pomeni prevzeti pobudo, začeti ...« Potem je H. Arendt glede razkrivanja lastne podobe še natančnejša: »Ni začetek nečesa, ampak nekoga, ki je ta začetek«;⁴¹ pri tem namiguje, da se je s pojavom človeka (jezika) simultano pojavila svoboda. Z drugimi besedami: v naravi začetka je, da ga ni mogoče pričakovati glede na to, kar se je zgodilo v preteklosti, ker ni posledica in nima vzroka. To je natančna definicija singularnosti, identitete, ki se nanaša na nekaj novega, kar je bilo do zdaj neskončno neverjetno. Da bi natančneje opredelila svoje videnje človekove singularnosti, ne le individualnosti, je skovala pojma *plurality* in *natalitiy*. Z njima je izražala dvojnost identitete (*plurality*) ter tudi aktualizacijo človeškosti (*natalitiy*) v besedi in dejanju.

V Kocbekovi pesmi *Molitev* je mogoče zaznati, da je poezija veliko več kot estetika ali okras polic in da gre pri njej za »laboratorij novih oblik humanizma«. ⁴² Umetniki besede, ki spremljajo človeka, s svojo izrazno iskrenostjo ne razkrinkavajo le problem sodobnega tehnološkega in ideološkega zavajanja, temveč spodbujajo k pogumnejšim oblikam participacije v svetu v smislu *cogito ergo amo*. Tako je Albert Camus zasnoval svoj roman *Prvi človek*. Prevajalec Michael Scammell je Kocbekovo poezijo primerjal s Prešernovo, ko je rekel, da je Slovenija »prek Kocbeka ... preživela vse, kar se ji je zgodilo v modernem času. Tako ga vsaj jaz razumem. Njegovo življenje in njegovo delo dajeta glas tistemu,

⁴⁰ Hannah Arendt, *The human condition* (Čikago, Chicago University Press, 1958), 175.

⁴¹ Hannah Arendt, prav tam, 177.

⁴² Julia Kristeva, prav tam, 28.

kar je najboljšega v slovenskem življenju in kulturi. Da ne bi bilo nespo- razuma. Seveda bi brez tega glasu Slovenija vseeno eksistirala, vendar to ne bi bilo isto. Zaradi Kocbeka ima Slovenija svojevrstno merilo, po katerem se lahko ravna, zaradi njega je slovensko preživetje drugačno«. ⁴³ Ko Marian Stala govori o esejistiki Adama Zagajewskega, navaja, da bi morala literatura »izpovedovati v imenu doživetega bivanja in prevzeti oblast nad svetom čustev« ter »oživiti čut za spontano«. Prav tako, da »obstajata dve vrsti pesniških spoznanj. Prva poteka v območju izraznih sredstev /.../. Druga temelji na za poezijo novem elementu, na prisvajanju nove družbene, politične ali moralne stvarnosti« in obenem na napovedovanju ozdravljenja. ⁴⁴ Dejanje in beseda sta si tu popolnoma blizu.

Nobenega zares človeškega dejanja ni, ki ne bi vsebovalo odgovora na vprašanje, kdo si ti, ki to delaš. Ni nenavadno, de je večina zares človeških dejanj izvršena v načinu besede, govora. Aleš Debeljak pravi o poetičnem življenju: »Še pred letom dni (intervju je nastal jeseni leta 2001) bi ob podobnem vprašanju kar vrelo iz mene o odgovornosti javnih intelektualcev, da komentirajo zadeve skupnega pomena, da so nenehno navzoči v areni življenja, da prispevajo k iskanju soglasja o temeljnih vezeh tega kolektiva in kritični uveljavitvi univerzalnih razsvetljenskih standardov obnašanja in mišljenja, /.../ da ne popuščajo glede definicije svojega hrepenenja; danes pa me, mea culpa, zanima predvsem to poslednje. Tudi zato, ker se mi zdi, da premislek o poslednjih pogojih biti pravzaprav v nekem resničnostnem smislu ni vezan na socialne, historične in politične premike, ampak ima opraviti z vstopom v lirično oziroma umetniško govorico, ki lahko izrazi skrajna stanja, kakršna se racionalnemu diskurzu znanosti upirajo, za katero pa tako ali tako vemo, da ,drobne pesmi malokdo posluša', čeprav se brez njih upeha naša duša«. ⁴⁵ Nato ga zaskrbi, da je iskanje ljubezni do resnice v poeziji morda že stvar preživetega »slovenskega kulturnega sindroma«. Debeljakovo razmišljanje je lahko povezano z njegovo osebno *krizo štiri-ridsetih*, ki v osebнем življenju končuje zgodovinsko pripoved o okvi-

⁴³ Alenka Puhar, »Pogovor z Michaelom Scammellom,« *Nova revija* 8 (1989), št. 83–84: 387.

⁴⁴ Marian Stala, prav tam, 125.

⁴⁵ Niko Grafenauer, »Pogovor z Alešem Debeljakom in Deanom Komelom,« 112–114.

rih realizacije bolj polne biti v širokem svetu, državi, družbi, narodu, generaciji itn., vendar se v smislu »Kdo sem?« odpira kompleksnemu pojmu različnosti kot pravici in legitimaciji samospoštovanja,⁴⁶ v širšem smislu pa se njegovo vpraševanje o možnosti poetičnega življenja zapira, medtem ko se odpira k drugim, »Kdo sem jaz sam (ali) skupaj z drugimi?«, in k vse jasnejši zavesti ter upravičenemu dvomu v utemeljitvene okvire (slovenske) državnosti in družbenosti, dokler jih bosta bremenila nasilje in zločin, skrivana in opravičevana s »svetim« in etnocentrizmi vseh vrst.

Prelom na tem prizorišču sovpada s porazom vrednot modernizma v šestdesetih letih 20. stoletja. H. Arendt je ta prelom povezala tudi z izstrelitvijo prvega satelita v vesolje (1957), s knjigo *Pogoj človeškega* pa je že pisala uvod v študijo o totalitarizmu kot cilju racionalnega humanizma, ki je dosledno in radikalno zanimal avtoriteto novih začetkov, ter s tem tudi glede na svoja poznejša dela videla pomen »besede, ki je bila v začetku pri Bogu in je vse po njej nastalo« (prim. Jn 1,1–3). Postmoderni – kot je navada imenovati to obdobje⁴⁷ – ni šlo za rešitev problemov v širokem svetu, državi, družbi, narodu, na »generacijski« ravni ali podobno. Šele v šestdesetih letih 20. stoletja je postala glavni označevalnik dobe tudi kot radikalna kritika identitete, ki jo je posameznik gradil na družbi (itn.). Prehodi k drugemu mišljenju oziroma docela drugačnemu razmišljanju pa, razen s ponekod vpeljanimi izboljšavami in dopolnitvami, niso dosegli ničesar. Dotedanje računajoče mišljenja, ki se še zdaleč ni upehalo, je namreč pokazalo na nujnost nove vrste temeljnega odnosa med ljudmi in človeka z naravo.

Prav tako je jasno, da »te spremembe ni mogoče preprosto *napraviti*«. ⁴⁸ Dosedanje prizadevanje ima le pripravljalni značaj za novo miselnost, ki bo sovpadla s tem, kar pomeni *biti človek*, roditi se kot človek. Misleci, ki so prišli do tega praga, na primer H. Arendt, C. Milosz, V. S. Solovjov in številni drugi, ne dajejo navodil niti glede pripravljalnega značaja

⁴⁶ Prim. Jörn Rüsen, »Etnocentrizem in interkulturalna komunikacija«, *Nova revija* 19 (2000), št. 219–220, Ampak, 19–27.

⁴⁷ Rok Svetlič, »Wolfgang Welsch – filozof postmoderne«, *Nova revija* 20 (2001), št. 234–235: 195–206.

⁴⁸ Wolfgang Welsch, »Martin Heidegger ali kritika uma kot kritika metafizike«, *Nova revija*, 20 (2001), št. 234–235: 191.

sedanjega načina razmišljanja, ker ima kriza opraviti »z glodajočim spoznanjem, da so individualni glasovi kritične imaginacije najbrž najbolj pomembni /.../ za možnost iskanja razodetja smisla in polnokrvnega življenja ...«⁴⁹

S poetičnostjo življenja se vključimo v svet, vključitev pa je podobna »drugemu rojstvu«.⁵⁰ Z njim se samo potrdi golo dejstvo našega izvirnega telesnega obstoja. Vključitev ni nujna, ni prisiljena niti ni obremenjena s koristmi. Njen izvir je rojenost kot taka, njen cilj pa je razkritje singularnosti. Človeško dejanje postane znano šele s tem razkritjem, ki je sicer povezano s tveganjem – saj se ne ve, komu vse je bilo razkrito –, toda to je obenem ključni vidik čuta za skupnost, ki ga poraja.

Sklep

Spomeniki neznanemu vojaku (po obeh svetovnih vojnah) pričajo, da še vedno obstaja želja po čaščenju in najdenju *nekoga*, vendar pa ne morejo skriti frustracije te želje in zavračanja kogarkoli, da bi se podpisal pod dejanja, ki jih ti spomeniki proslavljajo. Danes je teh, ki bi si želeli imeti tak spomenik, nedvomno manj, vendar pa bi se bilo ob njih dobro spomniti na tiste neznane, ki jih je za neznane napravila vojna, pa ne zaradi njihovih dosežkov, temveč zaradi njihovega dostojanstva.⁵¹ S to ironično omembo spomenika neznanemu vojaku je H. Arendt pravzaprav poudarila, da so vse opredelitve človeka že interpretacije, da prav interpretacija izključuje načelo »drugega rojstva« in da prav spomenik neznanemu vojaku kaže na iluzijo družbene identitete, prve od številnih frustracij, ki ljudem niso vzele le čuta za skupnost, temveč so jih tudi pahnilo v vloge, v katerih je vsaka beseda izgubila pomen.

Prepredenost singularnosti s čutom za skupnost je znamenje zgodovinske priložnosti, vredne krize civilizacije, priložnosti, da tako besede kot dejanja, povezana z realnim svetom, privrejo na dan iz živega organizma, telesa. To lahko stori in razume le *živ* človek. Ena od temeljnih napak pri konceptu identitete, ki presega individualno (singularno), je

⁴⁹ Niko Grafenauer, »Pogovor z Alešem Debeljakom in Deanom Komelom,« 112.

⁵⁰ Hannah Arendt, *The human condition*, 176.

⁵¹ Hannah Arendt, prav tam, 181.

slepota za neizogibnost razkritja osebe kot edinstvene osebe skupaj z njeno telesnostjo (povezanostjo s svetom). Zaradi tega velja spomniti na prepričanje V. S. Solovjova, »da je filozofija v smislu abstraktnega, *izključno* teoretičnega spoznanja dokončala svoj razvoj in nepreklicno stopila v svet minulega«, in da se to njegovo prepričanje »razlikuje od navadnega negativnega odnosa do filozofije, ki se sistematično izraža v t. i. pozitivizmu« (Solovjov, 2000, 205).⁵² Tema je pomembna ne le zaradi nenehno se porajajočih razprav na račun evropske identitete⁵³ (Albrecht, 1991; Vattimo, 1991; Salman, 1993; Rován, 2000; Kolakowski, 1995) ter tudi nacionalnih in še ožjih identitet, ki so obremenjene s pasivno vlogo (Milosz, 1999, 165),⁵⁴ godrnjanjem, kot da bi se lahko človeku tako oprostilo, da mu v dejanju ali besedi ni treba razkriti svojega obraza. Vendar pa je bilo zaradi konceptov »središča« in »obrobja« velikokrat mogoče slišati, da je razlaganje ustvarjalnosti »s pokrajino, raso, neulovljivim duhom naroda, družbeno strukturo itd.« večinoma neuspešno. »Vsekakor je stereotip središča in obrobja močno zakodiran v glavah prebivalcev Zahodne Evrope in ni niti moralno ravnodušen niti nedolžen.« (Milosz, 1999, 177).⁵⁵

B i b l i o g r a f i j a

1. Albrecht, Clemens. »Evropa – enotnost kulture, družbe ali civilizacije.« *Nova revija* 10, št. 116 (1991): 1546–1547.
2. Arendt, Hannah. *The human condition*. Čikago: Chicago University Press, 1958.
3. Arendt, Hannah. *Responsibility and judgment*. New York: Schocken Books, 2003.

⁵² Vladimir Sergejevič Solovjov, »Križa zahodne filozofije,« *Nova revija* 19 (2000), št. 216–217: 205–219.

⁵³ Clemens Albrecht, »Evropa – enotnost kulture, družbe ali civilizacije,« *Nova revija* 10 (1991), št. 116: 1546–1547; Gianni Vattimo, »Evropa identitet,« *Nova revija* 10 (1991), št. 116: 1549–1554; Harrie Salman, »Identiteta Srednjeevropceja,« *Nova revija* 11 (1992), št. 123–124: 877–881; Joseph Rován, »Evropa domovin ali evropska nacija?,« *Nova revija* (1992), št. 123–124: 882–888; Leżsek Kolakowski, »Iskanje barbara,« *Nova revija* 14 (1995), št. 156–157: 160–171.

⁵⁴ Czesław Miłosz, »Drugi abecednik,« *Nova revija* 18 (1999), št. 206–207: 165.

⁵⁵ Czesław Miłosz, prav tam, 177.

4. Bajt, Drago. »Ključni jezika.« *Nova revija* 17, št. 193 (1998): 1–10.
5. Bonhoeffer, Dietrich. *Odgovornost in svoboda*. Celje: Mohorjeva družba, 2003.
6. Bučar, France. »Narodna istovetnost.« *Nova revija* 17, št. 190–193 (1998): 1–12.
7. Camus, Albert. *Prvi človek*. Ljubljana: Nova revija, 2002.
8. Grafenauer, Niko. »Pogovor z Alešem Debeljakom in Deanom Komelom.« *Nova revija* 20, št. 236 (2001): 112–141.
9. Kolakowski, Leszek. »Iskanje barbara.« *Nova revija* 14, št. 156–157 (1995): 160–171.
10. Kristeva, Julia. *Strangers to ourselves*. New York: Columbia University Press, 1991.
11. Kristeva, Julia. *This incredible need to believe*. New York: Columbia University Press, 2009.
12. Livings, Jack. »Pogovor s Salmanom Rushdiejem.« *Nova revija* 25, št. 295–296 (2006): 184–205.
13. Maturana, Humberto, in Gerda Verden-Zöllner. *The origin of humanness in the biology of love*. Exeter: Imprint Academic, 2008.
14. Milosz, Czesław. »Drugi abecednik.« *Nova revija* 18, št. 206–207 (1999): 163–177.
15. Mlinar, Anton. »Svoboda na 'robu': Kaj ima Dietrich Bonhoeffer povedati o svobodi?« *Phainomena* 20, št. 76–77–78 (2001): 103–115.
16. Nordhofen, Eckhard. »Kaj je čas?« *Nova revija*, 17, št. 190–192 (1998): 231–239.
17. Orwell, George. *Živalska farma in izbrani eseji*. Ljubljana: Mladinska knjiga, 2001.
18. Josip Osti, »Literatura kot domovina.« *Nova revija* 14, št. 163–164 (1995): *Ampak*, 35–38.
19. Osti, Josip. »O pripovedni poetiki in intelektualni etiki Mirka Kovača.« *Nova revija* 18, št. 207–208 (1999): 124–133.
20. Pallasmaa, Juhani. *Oči kože: Arhitektura in čuti*. Ljubljana: SH, 2007.
21. Pallasmaa, Juhani. *The embodied image*. Chichester: Wiley, 2011.
22. Psarra, Sophia. *Architecture and narrative*. London: Routledge, 2009.
23. Puhar, Alenka. »Pogovor z Michaelom Scammellom.« *Nova revija* 8, št. 83–84 (1989): 381–393.
24. Rovan, Joseph. »Evropa domovin ali evropska nacija?« *Nova revija* 11, št. 123–124 (1992): 882–888.
25. Rösen, Jörn. »Etnocentrizem in interkulturalna komunikacija.« *Nova revija* 19, št. 219–220 (2000), *Ampak*: 19–27.
26. Salman, Harrie. »Identiteta Srednjeevropejca.« *Nova revija* 11, št. 123–124 (1992): 877–881.

27. Solovjov, Vladimir Sergejevič. »Križa zahodne filozofije.« *Nova revija* 19, št. 216–217 (2000): 205–219.
28. Stala, Marian. »Tri poti.« *Nova revija* 14, št. 156–157 (1995): 124–131.
29. Svetlič, Rok. »Wolfgang Welsch – filozof postmoderne.« *Nova revija* 20, št. 234–235 (2001): 195–206.
30. Terezija Avilska. *Notranji grad*. Ljubljana: Dužina, 2003.
31. Urbančič, Ivan. »O razlaganju terorizma.« *Nova revija* 20, št. 236 (2001): 1–25.
32. Varela, Francisco. »Present-Time consciousness.« *Journal of Consciousness Studies* 6, zv. 2 (1999): 111–140.
33. Vattimo, Gianni. »Evropa identitet.« *Nova revija* 10, št. 116 (1991): 1549–1554.
34. Welsch, Wolfgang. »Martin Heidegger ali kritika uma kot kritika metafizike.« *Nova revija* 20, št. 234–235 (2001): 181–194.

SEKULARIZACIJA NA EVROPSKI NAČIN

P e t r a D e k l e v a

Uvod

Vprašanje statusa religije in religioznosti v sodobni Evropi je danes izjemno pomembno vprašanje, ker zadeva evropsko družbo v celoti, v smislu, da religija v družbi ne obstaja brez odnosov s širšo družbeno-kulturno sfero, s tem pa seveda sodeluje pri izgradnji evropske identitete.

Po eni strani je razlog za to pomembnost v želji Evropejcev po opredeljevanju tega, kaj v resnici tvori našo družbo kot evropsko, skratka v želji po samoiskanju, samoopredeljevanju in iskanju tistih lastnosti, ki nas delajo edinstvene v primerjavi z drugimi družbami, kar je seveda danes izjemno aktualno početje. Po drugi strani nas v to samoopredeljevanje in iskanje odgovora na vprašanje Kdo sem jaz, Evropejec? silijo sodobne razmere s tem, ko se danes soočamo z množičnimi priseljevanji ljudi drugačnih narodnosti, drugačnih kultur in s tem tudi drugačnih religijskih izročil.

Danes je zato nujno spregovoriti o tem, na kakšen način je religiozen sodobni Evropejec, da razmislimo pri sebi in pokažemo tudi drugim, kakšni so naši načini življenja in verovanja. Da bi to nalogo zadovoljivo opravili, se moramo nujno vprašati o svoji preteklosti. Sami smo si zato zadali nalogo razpravljati o vprašanju, kaj za religioznost pripadnikov sodobne evropske družbe pomeni, da je to moderna družba in zato sekularizirana družba. Na tem mestu smo zato odprli debato o problemu sekularizacije in prav posebej sekularizacije na evropskih tleh.

Če se namreč lotimo opredeljevanja evropske civilizacije, potem bode v oči dejstvo, da je evropska družba moderna družba. Proces modernizacije je namreč eden od velikih družbeno-zgodovinskih procesov, ki jo je v svojem razvoju prizadel in spremenil njena družbena področja. Ta je na evropska tla prinesel še proces, ki ga poznamo kot sekulariza-

cijo, ki bi pomenila modernizacijo religijskega področja. Sekularizacija pa je na evropskih tleh potekala na svojevrsten način.

Naša razprava zato poskuša najprej opredeliti sekularizacijo kot proces, ki je zahodno kulturo spremenil v edinstven tip družbe, v katerem sveto in človeško nista več nerazdružljivo povezana, nato se ustavi pri vprašanjih posebnosti evropske civilizacije in ne nazadnje obravnava tudi vprašanje duhovnega življenja Evropejcev danes. Sekularizacija, taka, kot je prizadela evropski prostor, je namreč predvidela določene načine življenja in verovanja, zato je prav, da svojo pozornost namenimo tudi razmišljanju, kako se danes vzpostavljajo religijske identitete, ki imajo globok označevalni pomen za to družbo.

Opredelevanje sekularizacije

Raziskovanje procesov, ki so tipično zadevali evropsko družbo skozi njeno zgodovino in jo preobražali v določeno entiteto, ki je pomembno drugačna od preostalih družb, v svojem razmišljanju zadene ob enega od velikih procesov, ki ga je v povezavi z razvojem Zahoda nujno treba posebej poudariti. To je seveda proces modernizacije.

Proces modernizacije sicer govori o velikem kulturnozgodovinskem obdobju, ki ga težko zamejemo, saj bi njegove korenine lahko iskali že v pozni renesansi⁵⁶, zanj pa bi lahko trdili tudi, da traja vse do danes. Obdobje moderne, ki ga je doživljala evropska družba, je vsekakor eno njenih najintenzivnejših obdobj, katerega posledice so se kazale v radikalnih spremembah vseh zunanjih pogojev človeškega bivanja. V njem se je izoblikovala tudi nova, moderna družba⁵⁷, z novim družbenim redom, novimi odnosi in novo strukturo.⁵⁸

⁵⁶ Začetnik opredeljevanja posameznika kot modernega subjekta je namreč že italijanski humanist Pico della Mirandola z delom *O človekovem dostojanstvu*. Glej Pico della Mirandola, *O človekovem dostojanstvu* (Ljubljana: Družina, 1997).

⁵⁷ Danes v sociologiji sicer obstajajo številna shajanja in razhajanja med sociologi, ki poskušajo razumeti sodobno zahodno družbo. Nekateri trdijo, da je današnja zahodna družba še vedno moderna, vendar le na drugačen način. Drugi razvijajo idejo o popolnoma novem tipu družbe, to je o postmodernej družbi in kulturi, v kateri gre za stališče, da so bistvene postavke modernosti presežene in izčrpane. V skladu s tem se razvija tudi ideja o t. i. prvi in drugi sekularizaciji.

⁵⁸ Tina Ban, *Novodobniška duhovnost: od zgodovinskih izvorov do sodobne podobe* (Ljubljana: FDV, 2008), 49–50.

Idejne temelje ji je postavilo razsvetljenstvo v 18. stoletju, ki je poudarjalo zlasti racionalistične ideje, ki so izražale prepričanje, da je napredek mogoče doseči predvsem z razumom, pomembni načeli, ki so ju razsvetljenci posebej poudarjali, pa sta bili še načeli svobode in enakosti. Pod tem vplivom se je močno spremenil tudi odnos med religijo in družbo.⁵⁹ Vprašanje, do katerih sprememb konkretno in na kakšen način je prihajalo na religijskem področju evropske družbe, je resnični predmet naše debate.

Večina sodobnih raziskovalcev je skratka prepričana, da je za korenite spremembe odgovorna prav modernizacija, ki je na religijskem področju dobila posebno oznako, in sicer jo poznamo pod izrazom sekularizacija. Ta izraz je precej problematičen, in naj dodamo, da do danes tudi še ni konsenza o njeni definiciji. Lahko bi rekli, da ga je težko zadovoljivo opredeliti. Martin celo meni, da je konceptualno nekakšna mešanica idej, nekatere med njimi pa si tudi nasprotujejo.⁶⁰ Vsekakor pa je sekularizacija multidimenzionalen koncept.

Običajno se sekularizacija razlaga kot modernizacija na religijskem področju, njene razlage se zato tudi omejujejo na religijsko področje določene družbe. Pri tem srečamo najrazličnejše razlage: od tistih, ki jo razumejo kot laicizacijo, do tistih, ki priznavajo, da je vendarle prinesla le spremembe v duhovnem življenju ljudi, ne pa izginotja religioznega v moderni družbi. Sodobne razlage sekularizacije pa se vendarle strinjajo, da v moderni družbi religiozno ni umrlo niti nima zanemarljive vloge. Kakor ugotavlja Vattimo, je bog danes ponovno postal središnji pojem naše kulture, čeprav je slog njegovega doživljanja nujno drugačen.⁶¹

Da bi na tem mestu podali določeno definicijo sekularizacije, se bomo oprli na Kerševanovo opredelitev. Kerševan tako meni, da je pravilno razumevanje sekularizacije v tem, da je to proces, v katerem se posvetne strukture vedênja in zavesti osvobajajo od religioznih predstav, ki so predvsem teološko določene. To pomeni, da moderne družbe ne sprejemajo več prisotnosti nadnaravne stvarnosti oziroma zavračajo

⁵⁹ Prav tam, 50–51.

⁶⁰ David Martin, *On Secularization: Towards a Revised General Theory* (Aldershot: Ashgate, 2005), 19.

⁶¹ Gianni Vattimo, *Mislam, da verujem: je mogoče biti kristjan kljub Cerkvi?* (Ljubljana: KUD Logos, 2004), 25–33.

dejstvo, da imajo te odločilno družbeno vlogo. Za sekularizacijo je zato tipično, da zahteva popolno avtonomizacijo vseh področij družbenega življenja, ko sveto postane le eden od vidikov življenja.⁶²

Zelo nazorno in shematično se je diferenciacije in avtonomizacije družbenega življenja lotil Luhmann.⁶³ Naj povzamemo, da Luhmann, sicer predstavnik systemske teorije, določeno družbo razume kot dinamično celoto, ki ima svoje meje, vendar je znotraj sebe tudi izrazito diferencirana na subsisteme. Moderne družbe so tiste, v katerih se kot dominantna diferenciacija uveljavlja funkcionalna diferenciacija. To pomeni, da so izjemno kompleksne. V taki družbi je religija razumljena le kot eden od avtonomnih sistemov, ki se odziva na svoje okolje in se v skladu s komunikacijo z njim tudi spreminja oziroma razvija nove načine obstoja ter hkrati opušča stare. Po Luhmannu je zato sekularizacija posledica spremembe družbenega sistema oziroma natančneje funkcionalne diferenciacije. Do nje pride tedaj, ko se religiozni sistem posamezniku ne predstavlja več kot družba v celoti, temveč le kot eden od njenih sistemov, ki izvaja svojo specifično vlogo. Religija v funkcionalno diferencirani družbi opravlja funkcijo, ki je pravzaprav vezana na vprašanje kontingentnosti. To pomeni, da je vezana na potrebo razlaganja redukcije in selekcije izbranih dogodkov: govori o tem, da bi lahko bilo v sistem izbrano tudi kaj drugega, skratka o tem, da je mogoča drugačnost sveta. Religija posameznike tudi oskrbuje s smislom v okoliščinah, ki se zdijo nesmiselne, kot je na primer smrt. Vendar pa se morajo religiozne institucije v sekularizirani družbi zavedati, da lahko posamezniku le ponudijo mogoče razlage, ne morejo pa računati, da jih bodo posamezniki tudi vzeli za svoje. Katere razlage se bodo posamezniku najbolj prilegale, je odvisno od kontingentnosti njegove osebne življenjske poti. Funkcionalno diferencirane družbe so namreč zlomile institucionalne in hierarhične vezi, zato imajo v modernih družbah vsaj načeloma vsi posamezniki enake možnosti dostopa do dobrin in storitev, s tem pa tudi do svetega. Sekularizacija zato v tem smislu pomeni,

⁶² Marko Kerševan, *Sociologija, marksizem, sociologija religije* (Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete, 2011), 70.

⁶³ Niklas Luhmann, po Karl Dobbelaere, *Secularization: a Multi-dimensional Concept* (London: Sage Publication, 1981), 37–38, 90–92.

da je religija postala le eden od funkcionalnih subsistemov v moderni družbi, v kateri je odpadla potreba po svetem baldahinu⁶⁴.

Raziskovanje sekularizacije se je prvotno osredotočalo prav na omejnjeni problem položaja religije in cerkve v družbi. Govorimo o t. i. družbeni sekularizaciji, za katero se je ugotavljalo, da so religijske institucije v moderni družbi postale oslABLJENE v primerjavi z monopolom, ki so ga imele v predmodernej dobi. Javni prostor se je izpraznil religijskega diskurza in religijskih simbolov, prav tako sta se tudi politika in družbeni red oddaljila od religijskega diskurza. Govorimo o družbeni sekularizaciji, ki je seveda popolnoma realno prizadela moderno evropsko okolje, čeprav moramo ugotoviti, da se prav danes ta prostor sooča z vračanjem omenjenega nazaj, zato postaja to vprašanje izjemno aktualno in problematično, in ni jasno, ali je današnja evropska družba na te procese pripravljena. O tej temi sicer malo več tudi pozneje.

Naše razumevanje pojava sekularizacije pa vztraja pri njenem pojmovanju kot enega od revolucionarnih procesov, pri katerih ne gre le za vprašanje vloge religijskih institucij v neki družbi, ampak je to proces, ki je zelo globoko prizadel zahodno in s tem seveda evropsko družbo, da jo je spremenil v edinstven tip družbe, v katerem sveto in človeško nista več nerazdružljivo povezana niti človeško ni odvisno od svetega. Realnost je danes postala prav obratna: zahodna družba je zlasti tosvetna družba, ki po svoji volji navezuje stike s svetim.

Vrednost sekularizacije se danes zato kaže zlasti v dejstvu, da v svetu posameznik lahko deluje po svoji volji. S tem je modernemu subjektu omogočeno, da s svojim življenjem prosto razpolaga. V okviru tega moramo poudariti, da njeni učinki segajo daleč čez preprosto vprašanje organiziranosti delovanja in vpliva institucij v neki družbi, ampak imajo velikanske posledice na celotno družbeno strukturo, to je na celoto strukture vedénja in zavesti pripadnikov določene družbe.

Že izraz sekularizacija nas namreč napotuje na tako razumevanje. Izhaja iz latinskega »saekulum«, s katerim se prevaja novozavezni svetopi-semki »svet« oziroma »čas« v pomenu človeškega sveta tega časa, ki pri-

⁶⁴ Izraz je Bergerjev. Za podrobnejši pogled v njegovo razumevanje sekularizacije glej njegovo knjigo *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* (New York: Doubleday, 1969).

pada našemu svetu in je profan ter se zoperstavlja božjemu kraljestvu. V tem smislu je zato sekularizacijo treba v njenem temelju razumeti kot nekaj, kar ni vezano le na religijo, ampak vidimo, da je njen pomen veliko širši, saj zadeva način razumevanja sveta sodobnega posameznika. Za tradicionalne družbe je še bilo značilno razumevanje profanega časa v povezavi s svetim časom, ki je bil »višji« čas. Šlo je za povezavo z večnostjo, ki ni bila razumljena le kot neskončni profani čas, temveč je pomenila iztekanje časa v enost, kjer je čas tudi pridobil bistveno drugačno kakovost. Moderno sekularizacijo pa bi lahko razumeli kot razumevanje časa kot izključno profanega. Danes dogodki obstajajo le v eni dimenziji, ki je realnost našega življenja. Prav ta sprememba izkušnje časa je po našem mnenju ena od najradikalnejših sprememb, ki se je zgodila z modernizacijo in v takem razumevanju je treba raziskovati tudi sekularizacijo in njene družbene učinke. Obstoj moderne družbe v homogenem profanem času pomeni, da se danes družbeno lahko ustvarja po svojih dejanjih in da za svoje delovanje ne potrebuje več nobene legitimacije od zunaj. O zahodni družbi zato govorimo kot o horizontalni družbi, ki ni povezana z nobenimi »višjimi« točkami, s tem pa tudi zavrača podrejanje in odvisnost.⁶⁵

Sodobni avtorji zato danes poudarjajo popolnoma drugačna razumevanja sekularizacije, kot so se pojavljala v šestdesetih in sedemdesetih letih prejšnjega stoletja, ko je bilo razpravljano o sekularizaciji na vrhuncu in so evropski avtorji, kot Acquaviva⁶⁶, postavljali teorije o izginotju svetega iz vsakdanjega življenja posameznikov v industrijski družbi. Charles Taylor danes meni, da je učinke sekularizacije sicer treba opazovati na treh ravneh: kot dejstvo, da je cerkev postala ločena od države in njenih institucij, kot dejstvo, da upada religijska pravovernost in prav tako tudi delež ljudi, ki prisostvujejo pri obredju, ter kot dejstvo, da verovanje danes ni več obveza, ampak je postalo mogoča (ne)izbira. Ta zadnji vidik je po njegovem mnenju najpomembnejša prelomnica, ki je zaznamovala zahodno civilizacijo v njenem razvoju, saj nam danes realnost našega življenja kaže le kot možnost, ki smo jo

⁶⁵ Charles Taylor, *A Secular Age* (Harvard, Harvard University Press, 2007), 194–211.

⁶⁶ Glej njegovo knjigo *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale* (Edizioni di Comunità, 1961).

izbrali med številnimi, ki so tam nekje na dosegu in bi prav tako lahko bile izbrane.⁶⁷

Za sodobne raziskovalce so skratka izjemno zanimivi učinki sekularizacije njeni psihološki dejavniki. Sami zato radi posebej poudarjamo in govorimo o t. i. subjektivni sekularizaciji, ki jo opredeljujemo kot sekularizacijske procese na ravni posameznikove zavesti. Ti govorijo o dejstvu, da so posamezniki zaradi modernizacije religijskega področja začeli o sebi razmišljati na popolnoma svojevrsten način. Posamezniki se danes namreč zavedajo, da imajo prepuščeno izbiro temeljnega smisla. Tako tudi na primer Martin ugotavlja, da ima pojav sekularizacije celo večji učinek na etos in prepričanja ljudi kot na institucije. To pomeni, da ni nujno, da je religiozna zavest ljudi v moderni družbi šibka, če je oslABLJENA moč religijskih institucij. Dejstvo pa je, da je religiozna zavest sodobnih posameznikov podvržena velikanskim spremembam: spreminjajo se njene oblike in tudi načini, na katere posamezniki danes pristopajo k svojemu duhovnemu življenju.⁶⁸ Tudi Hervieu-Légerova poudarja sekularizacijske učinke zlasti na posameznika, saj je prepričana, da je za sodobno družbo še bolj kot ločitev na ravni institucij značilna ločitev med subjektom in objektom, skratka med zavestjo, ki je postavljena v center, in univerzumom.⁶⁹ Berger je na primer tudi prepričan, da je sekularizacija zavesti ena najpomembnejših posledic modernizacije zahodne družbe. Posamezniki se prav zaradi sekularizacije zavesti zavedajo, da lahko oblikujejo svet po svojih dejanjih.⁷⁰ Prav tako je tudi Luckmann prepričan, da je pravi predmet proučevanja sekularizacije prav proučevanje sprememb v vzorcih individualnega načina življenja sicer v povezavi s pojemajočo vlogo tradicionalne cerkve, ki je podeljevala smisel tem vzorcem.⁷¹

O vlogi elementa individualne subjektivne izbire, ki vrši pritisk na posameznika tudi na religioznem področju modernih družb, da se

⁶⁷ Charles Taylor, *A Secular Age* (Harvard, Harvard University Press, 2007), 1–12.

⁶⁸ David Martin, *A General Theory of Secularization* (Oxford: Blackwell Publishing, 1978), 5–6, 30.

⁶⁹ Danièle Hervieu-Léger, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement* (Pariz: Flammarion, 1999), 34.

⁷⁰ Peter Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* (New York: Doubleday, 1969), 85.

⁷¹ Tomaž Luckmann, *Nevidna religija* (Ljubljana: Krtina, 1997), 16–38.

ustvarjajo določene religijske identitete, ki imajo globok označevalni pomen za evropsko družbo, bomo razpravljali še pozneje.

Posebnosti sekularizacijskih procesov v evropskem prostoru

Čeprav smo trdili, da je sekularizacija na ravni posameznikove zavesti, ki se razvija v smeri avtonomnega posameznika in individualiziranja religijskega verovanja, za raziskovanje religioznosti v Evropi pri sodobnih raziskovalcih še pomembnejša kot družbena sekularizacija, je na tem mestu nujen postanek pri bližnjem vpogledu v sekularizacijo, ki se je dogajala na ravni družbene strukture, kajti prav v tem elementu je evropska družba v primerjavi z drugimi modernimi družbami doživljala svojevrsten razvoj. Pojavljajo se celo teorije, da je proces sekularizacije v Evropi s posledicami, ki jih je imel na položaj religije v družbi, prej izjemen primer kot pravilo. Vendar naj ponovno omenimo, da se še danes rado pozablja, da sekularizacija na ravni družbene strukture govori (le) o položaju religije in zlasti cerkve v določeni družbi, malo pa pove o religioznosti posameznih pripadnikov te družbe.

V tem družbenem smislu sekularizacija torej pomeni osamosvojitvev področij (države, gospodarstva, sodstva, umetnosti, znanosti, izobraževanja, vsakdanjega življenja) od navezanosti na tradicionalne religije in cerkve. Sekulariziranje različnih področij pomeni, da različne družbene institucije v interesu svojega delovanja ne upoštevajo religioznih razlik. S tem je prišlo do tega, da se religija v moderni družbi obravnava kot sestavina kulture, kot področje raznolikosti, in zato kot možnost posameznikove (ne)izbire.⁷²

Desakralizacija družbene strukture pa je v Evropi potekala na precej »bojevit« način. Vsebina in posledice tega procesa v evropskem prostoru pa so edinstvene, če jih primerjamo s tistimi v drugih modernih sekulariziranih družbah, zato jih bomo v nadaljevanju poskusili posebej poudariti. Najprej naj spomnimo, kakšne spremembe je sekularizacija na ravni družbene strukture uvedla v modernih družbah. Odgovore na

⁷² Marko Kerševan, *Svoboda za cerkev, svoboda od cerkve* (Ljubljana: Sophia, 2005), 41–42.

vprašanje, kako se sekularizacija v (evropski) družbi konkretno kaže, je že Kerševan⁷³ zbral v šest sklopov. Naj jih povzamemo:

1. Religija, njene predstave in dogme so prenehale biti idejni temelj, sinteza in sanacija obstoječe državnopravne ureditve. To pomeni, da oblast ne potrebuje več religiozne legitimacije.
2. Religija s svojimi temami in cerkev s svojimi obredi ne dajeta več okvira sodobnemu stilu in ritmu življenja.
3. Sodobni ritem gospodarskega, družbenega in družabnega življenja nima več religioznega pečata. Tudi moralna sfera se osamosvaja. To pomeni, da je etika sodobnega posameznika vse bolj neodvisna od tega, ali sprejema katero od religij ali ne.
4. Religija ni več nujna sestavina slike sveta sodobne znanosti. Znanost danes deluje že samoumevno brez hipoteze o bogu oziroma tega postavlja v oklepaje.
5. Na ravni cerkve kot organizacije opazamo, da stare verske skupnosti razpadajo, da se le malo število ljudi udeležuje obredij in da le manjši del članov ostaja povezan v skupnost. Večji postaja tisti delež ljudi, ki imajo do cerkvene organizacije izrazito potrošniški odnos, kar pomeni, da na cerkev gledajo kot na nekakšen servis za določena opravila (zlasti gre za udeleževanje ceremonij, ki so vezane na osebna praznovanja).
6. Cerkvena organizacija je izgubila številne družbene vloge, ki jih je včasih opravljala (od upravno-administrativnih, političnih, izobraževanja, vzgoje do socialnega skrbstva). S tem pa izgubila tudi avtoriteto in vpliv.

Pri tem je izjemno zanimivo vprašanje, kako se je vzpostavila omejena spremenjena družbena konstelacija. V tem je namreč mogoče iskati posebnosti evropskega razvoja. Sami se bomo ustavili pri petih poudarkih.

Najprej bi radi poudarili trditev, da je šlo pri (evropski) sekularizaciji za željo/zahtevo po *oddaljitvi političnega in družbenega reda od religijskega*. Dejstvo je, da je imela religija v Evropi dolga stoletja kolektivno razsežnost in njene konfesionalne oblike so imele najrazličnejša razmer-

⁷³ Marko Kerševan, *Sociologija, marksizem, sociologija religije* (Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete, 2011), 70–75.

ja z družbo. Danes je zaradi sekularizacije stanje drugačno: (Katoliška) cerkev je izgubila velik del vpliva in zato politične oblasti ta organizacija ne skrbi več. V Evropi so namreč prav pravni položaji ter razmerja med državami in cerkvami imela pomembno vlogo, zato ni dvoma, da je imela religija povsod v Evropi zelo vidno mesto. Rémond jo zato označi kot sestavino splošne zgodovine Evrope, ki je za proučevanje zanimiva z več vidikov: s političnega, verskega, intelektualnega in kulturnega. V Evropi je namreč religija tesno soustvarjala zgodovino in vplivala na tok dogodkov, kar pomeni, da je bila tesno prepletena z življenjem v družbi, z oblastjo, in je to tudi upravičevala, bila je zraven pri vseh kolektivnih dejavnostih ter je vladala v družbenem in zasebnem življenju. Sicer ne smemo pozabiti, da je bila verska slika Evrope hkrati tudi zapletena, saj je bila krščanska Evropa zelo raznolika že zaradi različnih krščanskih cerkva ter tudi zaradi prisotnosti islama in judovstva. Vendar pa je kljub pestrosti eklezioloških izročil na področju vprašanja razmerja med religijo, družbo in politično oblastjo največ zahtevala gotovo Rimsko-katoliška cerkev, saj je bila prav njena doktrina najtrša in najjasnejša. Pričakovala je, da jo posvetne oblasti priznajo za popolno družbo in da ji tudi pomagajo pri opravljanju njenega duhovnega poslanstva, zlasti s tem, ko so prepustili imenovanje škofov vladarjem. Katoliška cerkev se je skratka precej vmešavala v politiko in javno življenje, saj je imela tudi svojo državo.⁷⁴ Čeprav je zgodovina sekularizacije pokazala, da je Cerkev počasi izgubila svoje oblastne položaje, ne smemo prezreti dejstva, da je danes v družbi še vedno močno prisotna. Seveda pa njeno delovanje poteka v spremenjeni obliki, zlasti na pobudo posameznikov in v okviru civilne družbe.

Dalje, drugi poudarek je v izraziti težnji po izpraznjenju javnega prostora religijskega diskurza in religijskih simbolov. S tem mislimo na zahtevo, naj bo izražanje verskega prepričanja omejeno na zasebno sfero. Daviejeva zato v tem smislu za evropsko družbo ugotavlja netolerantnost do javnega izkazovanja religiozne identitete, če s tolerantnostjo merimo na svobodo izražanja religiozne identitete na kolektivni in individualni ravni. To dejstvo temelji na načelu, da je religija zasebna

⁷⁴ René Rémond, *Religija in družba v Evropi: esej o sekularizaciji evropskih družb v 19. in 20. stoletju* (Ljubljana: Založba I *cf., 2005), 10–15, 32–34.

stvar, zato mora ostati oddaljena od javnega življenja. S tem je v Evropi zaživel razsvetlensko načelo svobode, ki je v tem prostoru razumljeno v pomenu svoboda *od* verovanja, v nasprotju z na primer ameriškim razumevanjem, ki se razlaga kot svoboda pri verovanju.⁷⁵

Kot smo omenili že v uvodu, je bilo že razsvetljenstvo tisto, ki je rado govorilo o osvobajanju družbe od religije, še več govorili so o popolni laicizaciji družbe. To je naš tretji poudarek posebnosti evropske sekularizacije. V tem kontekstu ne govorimo samo o zmanjševanju navezanosti posameznika na cerkvene institucije, temveč celo o njihovem izrecnem zavračanju vsega, kar je povezano z religijo, kar naj bi vodilo v praktični ateizem. Religija je namreč dolgo časa veljala za resno oviro pri napredku posameznika in družbe. Pred kratkim smo na primer dobili v slovenščino prevod D'Holbachovega⁷⁶ Razkritega krščanstva, ki nam je omogočil možnost vpogleda v čas rojevanja sekularizacije in zlasti njenega (prvotnega) razumevanja religije kot negativnega družbenega pojava, ki je nesmiseln in nepotreben ter se bo sčasoma umaknil pohodu razuma in znanosti⁷⁷. D'Holbach namreč zapiše:

»Takšne so prednosti, ki jih krščanska religija ponuja političnim družbam: znotraj države oblikuje neodvisno državo, ljudi zaslužnjuje, podpira tiranijo vladarjev, kadar so ti do nje popustljivi, njihove podanike pa podpihuje k upor in fanatizmu, če so vladarji premalo uslužni. Kadar se religija uglesi s politikom, narode tlači, ponižuje, siromaši in jim odteguje znanje in onemogoča dejavnost. Kadar pa je od nje odvisna, dela državljane odljudne, nemirne, nestrpne in uporne. (...) In končno je religija, ki s svojimi pravili ljudi spreminja v nestrpne, vladarje v preganjalce, podanike v sužnje ali upornike, religija,

⁷⁵ Grace Davie, »Is Europe an Exceptional Case?« *The Hedgehog Review*, št. 8 (2006): 31–32.

⁷⁶ Glej Paul-Henri Thiry d'Holbach, *Razkrito krščanstvo ali Pregled načel in učinkov krščanske religije* (Ljubljana: Krtina, 2011).

⁷⁷ V nasprotju s takim razumevanjem položaja religije v družbi naj omenimo d'Holbachovega sodobnika Schleiermacherja (1768–1834), ki je bil v moderni teologiji zaslužen za postavitev liberalnih smernic. Woodheadova meni, da je Schleiermacher razumel, zakaj se pojavljajo očitki zoper tedanjo dogmatično obliko teologije, ki je postajala neživljenjska. Za njegovo razumevanje religije je namreč bistven občutek absolutne odvisnosti od Boga, ne pa sprejetje niza dogem. S tem je utemeljil krščanstvo na najglobljih človeških izkušnjah, teologija pa je v tem procesu postala bolj pripravljena priznati vrednost človeške izkušnje kot osnovo za naše razumevanje Boga. Glej Linda Woodhead, *Krščanstvo: zelo kratek uvod* (Ljubljana: Krtina, 2009), 106. Glej tudi knjigo Fridrich Schleiermacher, *O religiji: govori izobraženim med njenimi zaničevalci* (Ljubljana: KUD Logos, 2005).

katere mračne verske resnice so večni predmet preprirov, religija, katere načela ljudem jemljejo pogum in jih odvrtaajo od misli na njihove prave interese, taka religija, pravim, je pogubna za vsako družbo.«⁷⁸

Tisto, kar nam avtor nakazuje že takrat, je *problem monopola*, ki ga je Katoliška cerkev imela v evropski družbi in proti kateremu je bil boj v imenu sekularizacije v Evropi posebej usmerjen. To je naslednji poudarek v posebnosti evropske sekularizacije. V Evropi je namreč sekularizacija potekala na svojevrsten način kot odločen boj zlasti proti Katoliški cerkvi zaradi monopola, ki si ga je prizadevala ta ustvariti, in njeni nepopustljivi zahtevi po uradnem priznanju privilegiranih pravic. Zato je šlo za vprašanje verske svobode v smislu, do kod si prizadeva iti Cerkev v svoji želji po podreditvi posameznika in tudi družbenih institucij. V Evropi je zato sekularizacija pomenila naperjenost proti verskim ustanovam. Sekularizacija v tem prostoru je bila predvsem sinonim za marginalizacijo verskega in nevtralnost države.

O dejstvu monopolnega položaja cerkve v Evropi in posledicah, ki jih je prinesel ta, je razpravljaj tudi Luckmann⁷⁹. Kljub vsem izzivom, ki so doleteli evropsko celino skozi njeno zgodovino, vse od vzpostavitve krščanstva, doktrinarnih bojov in političnih pritiskov do muslimanske konkviste Španije, odkritja Amerik ter reformacije, vzpona humanizma, znanosti in tehnologije, je cerkev v Evropi ohranjala svoj uveljavljeni status z monopolom nad verskimi in moralnimi zadevami. V nasprotju z razvojem, ki je potekal v Evropi, je ameriška družba kot ena najmodernejših družb doživljala drugačno pot. Stroga ločitev med cerkvijo in državo je prevladovala že od začetka. Od vzpostavljanja zveze in njenih držav je bila heterogena. Kanonizacija samo enega pogleda na svet za celotno družbo, h kateri je težila Katoliška cerkev v Evropi, je bila za ameriško družbo nesprejemljiva. Spremenjene družbene razmere v 19. in 20. stoletju, ki so preobražale zahodni svet v drugačen, moderen tip družbe, so bile za evropsko celino preprosto težko sprejemljive prav zaradi tesne zgodovinske povezave med religijo in državo. Evropske

⁷⁸ Paul-Henri Thiry d'Holbach, *Razkrito krščanstvo ali Pregled načel in učinkov krščanske religije* (Ljubljana: Krtina, 2011), 113, 166.

⁷⁹ Glej njegov esej »Družbenozgodovinski kontekst religije v Evropi in Združenih državah Amerike,« v Tomaž Luckmann, *Družba, komunikacija, smisel, transcendenca* (Ljubljana: Študentska založba, 2007), 305–325.

uveljavljene cerkve so imele hude težave pri prilagajanju posodobitvenim procesom, medtem ko so ameriške denominacije to sprejele brez posebnih težav.

Ne nazadnje, za evropsko civilizacijo je značilno tudi *potiskanje religioznega v sfero zasebnega*. To je naš zadnji poudarek, ki ga želimo posebej poudariti. Za evropsko sekularizacijo je namreč značilno upadanje vpliva religioznih institucij v javnosti skupaj z izrazitim odrivanjem in omejevanjem religioznega na zasebno življenje. To je v moderni sociologiji prvi ugotavljal Luckmann, ki je poudarjal pomen procesa sekularizacije kot procesa, ki je institucionalno specializirano religijo v zahodni kulturi zamenjal za novo obliko religije, ki je nevidna religija in jo je treba iskati predvsem v sferi zasebnosti, zato ker sodobne religiozne teme izvirajo iz posameznikovih izkustev v zasebnem življenju. Luckmann namreč trdi, da institucionalna specializacija religije skupaj s specializacijo drugih institucionalnih področij požene v tek dogajanje, ki religijo čedalje bolj preobraža v nekakšno subjektivno in zasebno realnost. Zato Luckmann prav v sferi zasebnosti vidi družbeno podlago za nove oblike religije, saj sodobne religiozne teme zadevajo zlasti področje individualne eksistence.⁸⁰

Naj sklenemo, da evropski način sekularizacije ni model za izvažanje, je prej nekaj posebnega. Glede religioznosti svojih članov velja evropska družba za izjemen primer. Sekularizacija, kot smo jo opredeljevali zgoraj, naj bi bila značilna le za evropsko celino, saj tudi ne moremo trditi, da modernizacija predvideva tako sekularizacijo. Grace Davie⁸¹ je prav o tem vprašanju razpravljala kot o vprašanju, ali ni evropski razvoj izjemen. Taka vsebina procesa sekularizacije namreč po Daviejevi ne pomeni univerzalnega procesa, ki bi na enak način prizadel življenje vseh družb, temveč je le del specifične evropske zgodovine in govori le o tem, kaj pomeni biti evropski.

⁸⁰ Tomaž Luckmann, *Nevidna religija* (Ljubljana: Krtina, 1997), 80–99.

⁸¹ Glej njeno knjigo *Europe: The Exceptional Case* (Orbis Books, 2002).

Posledice za religioznost v sodobnem času

Posledice sekularizacije, ki je potekala na evropskih tleh, in zlasti evropskega boja proti močni zgodovinski povezavi krščanskih cerkva z državo lahko opazujemo še danes. Če bi o religioznosti v zahodnem modernem svetu na primer (na splošno) lahko trdili, da Amerika vzbuja vtis religiozne vitalnosti, se Evropa v tem pogledu prej kaže kot družba religioznega zatona. Številne raziskave⁸² namreč kažejo, da se je v Zahodni Evropi dejavna udeležba pri verskih obredih občutno zmanjšala in da imamo zelo majhen delež nominalnega krščanskega prebivalstva. Zato je Daviejeva za stanje na religioznem področju v Zahodni Evropi, to je delu Evrope, zaznamovanem z zahodnim krščanstvom, skovala oznako »*verovanje brez pripadanja*«. Glede na splošne izjave verovanja in redno religijsko prakso se namreč kaže taka specifična evropskega religijskega življenja, da ta del sveta zaznamujejo nizke stopnje aktivne religioznosti, hkrati pa visoke stopnje nominalnega verovanja. Verovanje brez pripadanja zato govori o dejstvu, da je za mlajše Evropejce značilno, da so izgubili stik z institucionalnimi cerkvami v smislu redne dejavnosti, nikakor pa ne pomeni, da niso več religiozni.⁸³ To dejstvo nam veliko pove o tem, kako posamezniki danes oblikujejo svoje religijske identitete.

Kadar govorimo o sekularizaciji in njenih posledicah v evropski družbi, želimo opozoriti na dejstvo, da je imel ta veliki proces, ki je globoko preoblikoval našo družbo, zlasti eno kolosalno posledico – preusmeril je pozornost te družbe od sistema k posamezniku. Sekularizacija je s funkcionalno diferenciacijo odpravila skupnostne vezi, zato lahko danes tudi na religijskem področju govorimo o posebej poudarjenem posamezniku. S tem ko je bila namreč omogočena svoboda na ravni strukture, je bil narejen tudi pomemben korak k temu, da se je posameznik sam začel dojemati kot svoboden in avtonomen. To skratka pomeni, da je tudi njegovo verovanje postalo stvar njegove osebne odločitve.

⁸² Glej na primer raziskave Mednarodna splošna družboslovna anketa (ISSP), Mednarodna raziskava vrednot (WVS) in Evropska družboslovna raziskava (ESS).

⁸³ Grace Davie, *Religija v sodobni Evropi* (Ljubljana: FDV, 2005), 228–229.

Zaradi tega pravimo, da je sodobni Evropejec religiozen na izrazito individualiziran in subjektiviziran način. Sami zato tudi vztrajamo pri pojmovanju sekularizacije kot pozitivnega procesa, saj nikakor ni prinesla izumrtja duhovnega življenja v Evropi, temveč je le odprla možnost posamezniku, da v svojem odnosu do boga zavzema drugačen položaj: oddaljen, avtoritaren in absoluten bog je danes postavljen na popolnoma novo raven. Kaže se kot bolj prijateljski in bolj človeški, predvsem pa izrazito odvisen od posameznikove osebne življenjske poti. Bog je postal posameznikov intimni prijatelj, ki ga človek tudi išče »znotraj« sebe, v pristnem stiku z osebnim življenjem. »Religiozna zavest je danes zaznana predvsem kot stvar, ki zadeva posameznika, zato je rezultat svobodne, zavestne in odgovorne izbire«⁸⁴, meni Lenoir, ki dodaja, da je izvajanje religioznosti glede na posameznikovo vest prava kopernikanska revolucija na religijskem področju. Sodobno izvajanje religioznosti na individualiziran način namreč pomeni, da vsak posameznik zase sestavlja svoj sistem smisla, kar je tudi najbolj razločevalna točka naše družbe, če jo primerjamo z drugimi.⁸⁵ Posamezniki se danes soočajo z nalogo, da so zvesti sami sebi, zato ne sprejemajo nobenega zunanjega narekovanja, kaj naj tvori vsebino njihove samoizpolnitve.

Tako je že omenjeni Luckmann⁸⁶ ugotavljal, da je za našo družbo značilna nevidna religija, kajti religijo je danes nujno treba razumeti širše in ne le v smislu ustanove, ki ima svoje kode in vrednote. V zahodnem svetu je institucionalno specializirano religijo zamenjala nova oblika religije, ki jo je treba začeti iskati pri posameznikih, saj je to religioznost, ki je izrazito vezana na posameznike. Danes torej veliko religioznega življenja poteka zunaj religijskih institucij⁸⁷, s tem pa se religija ne razkroji, temveč prej razprši. Ammermannova zato meni, da je danes raziskovanje religije nujno osredotočeno na raziskovanje religije v vsakdanjem življenju z različnimi odtenki bližine in oddaljenosti od cerkvene institucije, in predlaga tako razumevanje sodobne religioznosti, ki se

⁸⁴ Frédéric Lenoir, *Les Métamorphoses de dieu* (Pariz: Plon, 2003), 48.

⁸⁵ Prav tam, 17.

⁸⁶ Glej njegovo knjigo *Nevidna religija* (Ljubljana: Krtina, 1997).

⁸⁷ Da imajo religijske organizacije še vedno pomembno vlogo v družbi in s tem velik vpliv na življenje sodobnih Evropejcev, je pokazal že José Casanova. Glej njegovo knjigo *Public Religions in the Modern World* (Čikago: University Of Chicago Press, 1994).

posveča raziskovanju tega, kaj konkretni posamezniki počnejo s svetim v svojem vsakdanu.⁸⁸ Zaradi tega sami vidimo prihodnost proučevanja religioznosti v Evropi v proučevanju konkretnih posameznikov pri njihovem duhovnem raziskovanju v vsakdanjem življenju. Sveto ni več rezervirano za posebne prostore in čase niti ni njegova vsebina določena v uradnem modelu. Posamezniki danes poskušajo *živeti* sveti čas in prostor, ko iz dneva v dan v najrazličnejših dejavnostih iščejo smisel svojega delovanja in ga tudi nenehno prilagajajo svojim trenutnim potrebam. S tem individualizirana religioznost postaja nekakšna posameznikova rešitev njegovih vsakdanjih problemov.

Ker sami izhajamo iz prepričanja, da družbeno-zgodovinski kontekst vedno vpliva na družbeno obliko religije in s tem tudi na religiozne identitete posameznih pripadnikov te družbe, kajti povezava med posameznikovo identiteto in njegovo duhovno dimenzijo je namreč vselej izrazito močna, ugotavljamo, da je za sodobno Evropo značilna individualizacija življenjskih slogov in s tem tudi individualizacija religioznega življenja posameznikov. Tako kot so posamezniki danes soočeni z nalogo, da morajo za svoje življenje in delovanje prevzeti vso iniciativo in da odločajo o svojem življenju sami prek svojih dejanj, tako prevzemajo tudi odgovornost za svoje duhovno življenje.

Baumann namreč meni, da v družbi svobodnih individuov posamezniki sami sebe najprej opredeljujejo kot posameznike, ki so soočeni s svojim življenjem in svetom, v katerem živijo. Vzorci življenja in za življenje v sekularizirani družbi niso več dani in samoumevni, temveč so postali del individualnih nalog.⁸⁹ V taki družbi so posamezniki postavljeni na svoje, kar pomeni, da je celotno upravljanje življenja prepuščeno posamezniku, da po svoji volji izbira ter določa svoje modele sreče in ustrezen življenjski slog v danem trenutku. Rezultat sodobne individualizacije se v tem kontekstu kaže tudi v tem, da se iskanje smisla in odrešenja polagata kot naloga v roke posameznika, kar naj bi sicer bila domena skrbno izdelanega religijskega sistema. Posamezniki so skratka danes na področju duhovnega iskanja postavljeni na samo in v osamo.

⁸⁸ Nancy Ammermann, *Everyday religion: observing modern religious lives* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 3–10.

⁸⁹ Zygmund Bauman, *The Arts of Life* (Cambridge: Polity Press, 2008), 92.

Duhovne identitete se v sodobni Evropi pod vplivom individualizacije, ki je posledica sekularizacije, torej se vzpostavljajo tako, da so rezultat posameznikovih trenutnih duhovnih aspiracij in trenutnih osebnih potreb. Zato so krhke in hitro spremenljive ter izrazito odvisne od posameznikovih čustev in občutkov, kar pomeni, da so tudi zelo subjektivne. Danes pomemben del religije poteka v posamezniku samem, in moramo dodati, da je religiozno življenje pogosto enačeno kar z življenjem samim, kar pomeni, da posamezniki danes iščejo boga »od znotraj«, v globinah svojega življenja. V tem kontekstu trčimo ob problematiko povezave med samouresničitvijo in bogoiskanjem, ki je prav tako velika tema razodetih religij. Taylor zato dodaja, da se danes celotni teži razodetih religij, ki so razvile kompleksne religiozne sisteme, postavlja nasproti religioznost, ki temelji na posameznikovih intimnostih, ki so posamezniku postale dovolj dober kazalnik za to, da je religiozen.⁹⁰ Ker je sodobno religiozno življenje močno povezano z iskanjem občutka smisla v življenju, zahteva veliko dela aktivnega posameznika. Za sodobnega Evropejca zato nikakor ne bi mogli trditi, da je do svojega duhovnega življenja brezbrizen.

Problem, ki se odpira okoli takega stanja religioznosti v sodobni Evropi, pa je vprašanje, kako razumeti sodobno individualno-subjektivno religioznost. Je to res religija? Kako nas obravnavajo pripadniki drugačnih tradicij – kot religiozne ali ne? Kako od drugih, ki se selijo v naš prostor, pričakovati, da bodo razumeli evropski način religioznosti in tudi sami v tem okolju svojo religioznost uresničevali tako? Po našem mnenju je zavedanje teh vprašanj ter razpravljanje o njih skupaj v družbi s spoznavanjem kulturno-civilizacijskih razlik in religijske pismenosti danes izjemno pomembna problematika, o kateri bomo morali pogosteje spregovoriti, da bi živeli v sožitju.

Sklep

Evropska civilizacija je v svojem kulturnozgodovinskem razvoju doživljala burna obdobja, ki so jo spreminjala in izoblikovala v družbo, kot jo poznamo danes. Razvoj ni potekal premočrtno in tudi ne pri

⁹⁰ Charles Taylor, *A Secular Age* (Harvard, Harvard University Press, 2007), 506–516.

vseh narodih enako. Rdeča nit pa je vendarle bila, da se je celina v celoti modernizirala in sekularizirala. Sekularizacija je, kot smo lahko videli, v Evropi pomenila odkrit boj proti cerkvenim institucijam in s tem preganjanje religioznega iz javnega prostora.

Najbolj krvavi boj na tem področju se je bil prav v družbah s katoliško prevlado, kjer je pri ločitvi religije od družbe šel veliko dalj in pripeljal liberalno državo v popolno nevtralnost, kar zadeva vero, in tudi v popoln umik države s tega področja. Liberalna miselna struja, ki je izšla iz razsvetljenskih krogov, v katerih so povečevali svobodo posameznika, je namreč zagovarjala idejo, naj bo država popolnoma nevtralna, kar zadeva religijo. To pomeni, da se država ni imela pravice postavljati na stran določene veroizpovedi, hkrati pa se tudi religija ni smela več vmešavati v javno področje.⁹¹

Pri tem smo vztrajali pri ugotovitvah, da Evropejci zaradi takih zahtev nevmešavanja religije v javno področje nikakor niso nereligiozni. Zaradi sekularizacije so le religiozni na drugačen način – na individualno-subjektivni način. Verujejo, toda ne pripadajo. Zahtevajo pravico do avtonomnega odločanja o svojem duhovnem iskanju. Posameznikova religioznost mora izražati njegovo pravo »notranjo« osebno. Pri graditvi svojega religioznega modela se obračajo predvsem nase, na svoje izkušnje, svoja prepričanja.

To je izhodiščna točka nadaljnjega razmišljanja o religioznem stanju v Evropi, ki ne bi smela ostati zaprta le v strokovni krogih, temveč bi bilo treba o njej govoriti širše. Trenutno namreč živimo v svetu, v katerem ima religija vse večjo vlogo.

B i b l i o g r a f i j a

1. Acquaviva, S. *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale*. Edizioni di Comunità, 1961.
2. Ammermann, N. *Everyday religion: observing modern religious lives*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

⁹¹ René Rémond, *Religija in družba v Evropi: esej o sekularizaciji evropskih družb v 19. in 20. stoletju* (Ljubljana: Založba / *cf., 2005), 163–164.

3. Ban, T. *Novodobniška duhovnost: od zgodovinskih izvorov do sodobne podobe*. Ljubljana: FDV, 2008.
4. Bauman, Z. *The Arts of Life*. Cambridge: Polity Press, 2008.
5. Berger, P. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Doubleday, 1969.
6. Casanova, J. *Public Religions in the Modern World*. Čikago: University Of Chicago Press, 1994.
7. Davie, G. *Europe: The Exceptional Case*. Orbis Books, 2002.
8. Davie, G. »Is Europe un Exceptional Case?« *The Hedgehog Review*, št. 8 (2006).
9. Davie, G. *Religija v sodobni Evropi*. Ljubljana: FDV, 2005.
10. D'Holbach, P-H. T. *Razkrito krščanstvo ali Pregled načel in učinkov krščanske religije*. Ljubljana: Krtina, 2011.
11. Dobbelaere, K. *Secularization: a Multi-dimensional Concept*. London: Sage Publication, 1981.
12. Hervieu-Léger, D. *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*. Pariz: Flammarion, 1999.
13. Kerševan, M. *Sociologija, marksizem, sociologija religije*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete, 2011.
14. Kerševan, M. *Svoboda za cerkev, svoboda od cerkve*. Ljubljana: Sophia, 2003.
15. Lenoir, F. *Les Métamorphoses de dieu*. Pariz: Plon, 2003.
16. Luckmann, T. *Družba, komunikacija, smisel, transcendenca*. Ljubljana: Študentska založba, 2007.
17. Luckmann, T. *Nevidna religija*. Ljubljana: Krtina, 1997.
18. Martin, D. *A General Theory of Secularization*. Oxford: Blacwell Publishing, 1978.
19. Martin, D. *On Secularization: Towards a Revised General Theory*. Aldershot: Ashgate, 2005.
20. Mirandola, della P. *O človekovem dostojanstvu*. Ljubljana: Družina, 1997.
21. Rémond, R. *Religija in družba v Evropi: esej o sekularizaciji evropskih družb v 19. in 20. stoletju*. Ljubljana: Založba I *cf, 2005.
22. Schleiermacher, F. *O religiji: govori izobraženim med njenimi zaničevalci*. Ljubljana: KUD Logos, 2005.
23. Taylor, C. *A Secular Age*. Harvard: Harvard University Press, 2007.
24. Vattimo, G. *Mislím, da verujem: je mogoče biti kristjan kljub Cerкви?* Ljubljana: KUD Logos, 2004.
25. Woodhead, L. *Kršćanstvo: zelo kratek uvod*. Ljubljana: Krtina, 2009.

EVROPSKI HERETIČNI
IMPERATIV – GENERATOR
DRUŽBENIH SPREMEMB
IN/ALI UTRJEVALEC
MONOTEISTIČNE
PARADIGME?

A n j a Z a l t a

Uvod

»Sodobnost kot univerzalizacija herezije«, je naslovil prvo poglavje svoje znamenite knjige *Heretični imperativ* Peter Berger. Knjiga je izšla leta 1979, in v njej je pluralizacija svetovnih nazorov predstavljena kot relativizacijski proces, ki oslabi (ali celo izniči) absolutni status »gotovostnih struktur« religijskih organizacij. V predmodernih družbah so bile gotovostne strukture robustne in stabilne, njihovi odgovori oziroma položaji so ponujali trdnost. Na primer, srednjeveška cerkev ni bila močna zato, ker bi bili vsi njeni pripadniki zvesti katoliki, temveč zato, ker je prevečala vse družbene sloje: njeni pripadniki so bili podrejeni samo enemu zakonu – kanonskemu –, ki ga je razglasil sveti sedež. Ta zakon se je dotaknil vsakogar, saj je uravnaval poroke in testamentarne zakone ter številne spokorniške discipline. Skupna liturgija v latinščini je združevala vse predstavnike družbe. Cerkev je zasedala vodilno vlogo tudi v administrativnem in ekonomskem življenju: krstila je novorojenčce, blagoslavljala poročene, obiskovala ženske po porodu, vršila zadnje obrede za umirajoče, pokopavala mrtve in molila za duše vernih. Cerkev se je udeleževala tudi pri številnih pomembnih javnih dogodkih: kralja je okronal škof, vitezi so sprejeli investituro ob verski ceremoniji, fevdalne in pravne zaprisege je vodila duhovščina – prisegalo se je na relikvijah ali evangelijih, župnijska duhovščina je v molitveni procesiji vsako leto blagoslovljala polja itn. Vsak, ki v Zahodni Evropi ni bil musliman ali jud, je bil krščen ob rojstvu, ob smrti pa je bil deležen katoliške-

ga obreda. Ta minimum podrejenosti katoliški praksi je bil univerzalen. Vendar pa, kot bomo videli v nadaljevanju, poskusi načenanja gotovostnih struktur segajo globoko v evropsko zgodovino.

Religijski dvom kot generator družbenih in socio-religijskih sprememb

Še pred »institucionalizacijo« reformacije lahko sledimo pojavu tako imenovanega religijskega dvoma kot generatorja in kazalnika prihajajočih sprememb v odnosu do gotovostnih struktur. Primer iz knjige Le Roya Ladurieja, *Montaillou – katari in katoliki v francoski vasi, 1294–1324*, predstavi južnofrancoska kmeta, ki se pomenkujeta na glavnem trgu v vasi Rabat v prvih letih 14. stoletja. Eden od njiju, Bernard d'Orte, pripoveduje: »Potem ko smo se nekaj časa šalili, sem odvrnil Williamovi ženi Gentili, medtem ko sem ji kazal svoje prste: ‚Naj ponovno oživimo s tem mesom in s temi kostmi? Kakšna misel! Ne verjamem.‘¹

Take in podobne srednjeveške debate niso bile nenavadne, saj so tako kot danes družbo prevevali globoki dvomi o nekaterih osrednjih dogmah krščanske religije. Pod vprašaj so najpogosteje postavljali deviško rojstvo, vstajenje telesa in doktrino transsubstanciacije – tistih doktrin torej, ki so v nasprotju s splošno človeško izkušnjo.

Vendar dvoma, kot pravi zgodovinar Bernard Hamilton, ne smemo zamenjati s herezijo. Herezija vsebuje pozitivno zavračanje nekaterih delov ali kar celote cerkvenega učenja, medtem ko dvom izhaja iz pomanjkanja prepričanja o resnici oziroma pravilnosti nekaterih ortodoksnih doktrin.² Cerkev je dvom razumela kot endemično slabost, ki je del človeške šibkosti: celo apostoli nanj niso bili imuni, papež Gregor VII. (1073–1085) pa je menil, da skoraj vsak v določenem obdobju svojega življenja izkusi temeljni dvom o resnicah krščanske vere.³ Religioznega dvoma v srednjem veku torej niso obravnavali kot prekršek, temveč so ga razumeli kot skušnjava.

¹ Emmanuel Le Roy Ladurie, *Montaillou. Cathars and Catholics in a French village, 1294–1324* (London: Penguin Books, 1978), 320.

² Bernard Hamilton, *The Medieval Inquisition* (New York: Holmes & Meier Publishers, 1989), 15.

³ *Ibid.*, 15.

In čeprav so se dvomi o določenih verskih sklepih močno razširili, je le malo ljudi tudi dejansko zavrnilo katoliško religijo v celoti. To je mogoče pripisati predvsem dejstvu, da srednjeveški katolicizem ni bil le sistem določenih verskih predstav, temveč je ljudem razlagal naravo sveta, v katerem so živeli. Cerkev je učila, da je svet ustvaril Bog ter da sta zlo in nepopolnost posledica padlih angelov, ki jih je vodil Lucifer, ki je Vsemogočnemu napovedal vojno in umazal njegovo kreacijo. Ta pogled na svet vsebuje izčrpen pogled na človeško zgodovino, ki se začne v rajskem vrtu in konča s poslednjo sodbo. Cerkev je učila, da ima vsak posameznik nesmrtno dušo in da je odgovoren pred Bogom za potek svojega življenja. Njegova večna usoda v peklju, vicah ali raju je odvisna od stopnje Božje milosti, ki jo je bil posameznik pripravljen sprejeti v času svojega življenja. »Skladišče« Božje milosti, ki jo je Kristus ponudil vsem ljudem, je bila Cerkev. Čeprav je bilo veliko ljudi skeptičnih o globalni sliki univerzuma, ki ga je ponujala Cerkev, alternativnega modela ni bilo. Čeprav so se nekateri trudili, da bi živeli brez cerkvene pomoči, so si le redki upali umreti brez maziljenja, saj je Cerkev svojo moč črpala tudi iz sposobnosti obvladovanja človeških iracionalnih strahov. Deloma je to izhajalo iz zavesti o mogočnih silah, ki obstajajo v tem, kar bi danes poimenovali nezavedno, vendar pa se je temu pridruževal tudi strah o navidezno iracionalnih silah, ki delujejo v naravi. Krščanski srednji vek je tovrstne psihološke in naravne pojave razumel kot posledico delovanja nadnaravnih sil zla, ki poskušajo zavladati svetu.

Religijska (ne)gotovost in načenanje gotovostnih struktur

Imaginarij, ki podžiga človeške strahove, ustvarjala pogoje, v katerih religija s svojimi odgovori ponuja kakovost objektivne gotovosti. Po Petru Bergerju je to tipična značilnost predmoderne družbe. Gotovostne strukture po njegovem mnenju postanejo ranljivejše in boljčasne z modernostjo in pojavom pluralizacije (tudi) religijskih možnosti⁴, saj

⁴ P. Berger in A. Zijderveld, *In Praise of Doubt: How to have convictions without becoming a fanatic* (New York: Harper Collins, 2009), 35–36.

sodobna družba religiji odvzame status gotovosti in jo subjektivizira.⁵ *Heretični imperativ* je tisti, ki od posameznika zahteva, da se odloči. Posameznik je tako postavljen pred izbiro, ki velikokrat, kot pravi Berger, preraste celo v agonijo. Zakaj? Izbira namreč potisne vernika v stanje kognitivne disonance, neuravnoteženosti in neskladnosti⁶; vernik verjame, da je ogrožena njegova eksistenca, na udaru pa je tudi njegova moralna skupnost. Prav gotovostne strukture so (bile) namreč tiste, ki (so) posameznika »ščitile« pred agonističnim zdrsom v eksistenčno negotovost, celo ogroženost. Na kakšen način?

Tako religijski kot politični sistemi so se skozi zgodovino izkazali kot pripravi za kognitivne obrambe z diskreditacijo, v izjemnih primerih celo likvidacijo nasprotnikov, grešnikov, in/ali nevernikov, tistih torej, ki povzročijo »kognitivno kontaminacijo«.⁷ Kognitivna obramba je za religijsko sfero nekaj običajnega.⁸ Vendar pa nas zanima, kdaj se v (evropski) zgodovini stvari zaostrijo? Zakaj oziroma kako gotovostne strukture dejansko postanejo *gotovostne*? In kdaj ter na kakšen način začne izbira te gotovostne strukture ogrožati?

Vloga in pomen herezije

Beseda »herezija«, iz grške besede *hairesis*, v sebi skriva široko paleto pomenov, vključno z »izbiro«, »možnostjo«, »določenim delovanjem« in »razpravo«. Svoj pomen je ohranila skozi vsa obdobja grške kulture, saj se je *hairesis* nanašala na katerokoli skupino ali posameznike s popolnoma izdelano doktrinalno identiteto, npr. filozofsko šolo ali versko ločino. Pri nekaterih grških filozofskih šolah, kot so bili skeptiki, je izraz prinašal celo poseben ugled. »Če je nekdo izpovedal *hairesis*, tj. koherentno in artikulirano doktrino, izoblikovano na razumu temelječih

⁵ P. Berger, *The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation* (New York, Anchor Books, 1980), 24.

⁶ L. Festinger, *A Theory of Cognitive Dissonance* (Stanford: Stanford University Press, 1957).

⁷ P. Berger, *The Many Altars of Modernity: Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age* (Boston/ Berlin: De Gruyter, 2014), 2.

⁸ Berger in Zijderveld, *In Praise of Doubt*, 33.

principih, je to pomenilo, da je posameznik intelektualno buden in zrel za filozofsko razpravo.«⁹

Kljub temu zgodnjemu pomenu *hairesis* so krščanske avtoritete izrazu že zelo zgodaj dale slabšalni pomen. Evzebij (umrl okoli leta 340) in Klemen Aleksandrijski (umrl okoli leta 215) govorita o hereziji kot o »sklopu napačnih verskih predstav oziroma združbi zmotnih tistih, ki verujejo.«¹⁰ Tej krščanski predstavi je bližje grški izraz *heterodoxia*, »biti drugačnega (napačnega?) mišljenja o tej stvari«. Določen čas sta v krščanskem izrazoslovju izraza *hairesis* in *heterodoxia* veljala za sinonima: oba sta zaznamovala vse, kar je bilo v nasprotju s predstavami, ki jih je Cerkev potrdila za pravilne, v srednjem veku pa se je položaj spremenil, saj je za herezijo v nasprotju s heterodoksijo veljalo, da je izšla iz same cerkvene institucije. Če je še Avguštinu delala beseda *hairesis* pomenske preglavice, pa je bila srednjeveška Cerkev že dodobra oborožena s teorijo o sintagmi besede. Veljalo je, da je herezija posledica (napačnega) človeškega dojemanja, ki temelji na Bibliji, je v nasprotju s cerkvenim učenjem in pravili, v javnosti deluje neprikrito in je trdovratno uporna.

Čeprav je za krščanske hereziografe pozne antike beseda herezija še zmeraj označevala »izbiro«, pa se je izgubila grška pozitivna konotacija, kar je lepo razvidno iz Tertulijanovega obrazca. Cerkveni oče Tertulijan (155–222) pravi: »Izraz ‚herezija‘ v grškem jeziku pomeni »izbiro« (ex interpretatione electionis), izbiro torej, za katero se posameznik odloči, ko sprejme drugačno učenje ... Vendar pa nam ni dovoljeno, da bi častili stvari po lastni izbiri, temveč le tiste, ki nam jih je razkril Kristus s pomočjo apostolov.«¹¹

Gotovo zaton helenističnega pluralizma zaznamuje eno od največjih transformacij intelektualne zgodovine Zahoda, v kateri obramba ortodoksije postane eno od prevladujočih prizadevanj. Kakšne so korenine besede *orthodoxia*? Grški besedi *ortho* in *doxa* pomenita »pravilno« oziroma »zakonito« prepričanje. Klasična grščina postavlja besedo *doxa*, ki pomeni prepričanje, ki temelji na čutnih zaznavah, nasproti episteme,

⁹ Marcel Simon, »From Greek Hairesis,« v: *Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition* (Pariz: Éditions Beauchesne, 1979), 101–116.

¹⁰ Ibid., 106–107.

¹¹ Tertulijan: »The Prescriptions against the Heretics« 6, prevod v: Marcel Simon, »From Greek Haeresis,« 115.

resničnemu znanju oziroma resnični realnosti.¹² Ironično je, da je imela *hairesis* v predkrščanski antiki pozitivnejšo in bolj cenjeno konotacijo kot *orthodoxia*. Vendar se, kot smo lahko videli, karte temeljito premešajo.

Dejstvo, da obstaja le ena skupina (ali koalicija skupin), ki deluje kot ortodoksija, pomeni, da mora ta ohranjati zmogljivost, da druge razglašuje za heretike. Potreben je (bil) popoln hereziografski aparat, ki ima dovolj družbene moči za shematizacijo in s tem za sankcioniranje heretikov.

Prepoznavanje ter bičanje odpadnikov in shizmatikov se začne že s svetim Pavlom, ki med drugim pravi: »... [V]arujte se tistih, ki delajo razprtije in stavljajo ovire nauku, v katerem ste bili poučeni: izogibajte se jih!« (Rim 16: 17). Sledeč kanonom Nove zaveze se v drugi polovici drugega stoletja pojavijo krščanska dela s hereziološko vsebino. Prvo od njih je delo Justina Mučenca, ki je bil leta 165 ubit v Rimu. *Sintagma ali Izvleček proti vsem herezijam* je prva knjiga, v kateri se s terminom *hairesis* označijo divergentne težnje znotraj krščanstva. Čeprav je Justinijanovo delo danes izgubljeno, je navdihnilo veliko naslednikov, najbolj neposredno Ireneja Lyonskega, ki ni bil le prvi sistematični teolog krščanske tradicije, temveč tudi avtor prvega krščanskega hereziološkega dela, ki se je ohranilo. *Adversus omnes haereses* («Proti vsem herezijam»), napisano okoli leta 185, nadaljuje Justinijanovo delo in se sočasno bori z najbolj prisotnima in razširjenima herezijama tistega časa, z gnostiki in markioniti.¹³

Hereziografske shematizacije so herezije večinoma prikazovale kot statične entitete, ki jim primanjkuje razvojne dinamike. Po teh hereziografskih opisih herezije izhajajo iz istega vira, nato pa se pod različnimi vplivi razvijajo na različnih lokacijah. Enoten vir, iz katerega naj bi izhajale herezije, je ortodoksija razumela v moralnem oziroma doktrinalnem smislu. Avguštin je trdil, da vse herezije nastajajo zaradi pomanjkanja milosti, medtem ko je Leontij, bizantinski hereziolog iz šestega

¹² J. B. Henderson, *The Construction of Orthodoxy and Heresy* (New York: State University of New York Press, 1998), 18–19.

¹³ Obširen pregled zgodnjekršćanskih hereziologov sta pripravila Arnald J. Hultgren in Steven A. Haggmark, *The Earliest Christian Heretics, Reading from their Opponents* (Minneapolis: Fortress Press, 1996).

stoletja, razglasil, da so vse štiri velike, njemu znane herezije (arijanci, nestorjanci, sabelijanci in monofiziti) nastale zaradi zmede in nepoznavanja Kristusove hipostaze.¹⁴

Poznejša dela hereziološke narave, vključno z Avguštinovim *De haeresibus* (428), izhajajo iz teh zgodnejših del ter ponujajo vpogled v ideje in razumevanje predstav ortodoksije in herezije v zgodnejših cerkvenih obdobjih.

Na tem mestu je primerno, da vpeljemo sociološko definicijo ortodoksije, kot jo razume Jacques Berlinerblau.¹⁵ Po njegovem mnenju je (religijska) ortodoksija nadrejena organizacija, ki jo sestavlja vladajoči razred v povezavi z drugimi razredi in socialnimi skupinami, ki 1. nadzorujejo sredstva materialne, intelektualne in simbolične produkcije; 2. artikulirajo »pravilne« oblike verovanj in praks s pomočjo racionalnega delovanja in soglasjem intelektualcev (in/ali duhovnikov); 3. prepoznavajo »nepravilne« oblike verovanj in praks s pomočjo istih intelektualcev; 4. institucionalno opravijo z deviantnimi posamezniki in skupinami na podlagi prisilnega mehanizma (tj. fizičnega ali simbolnega nasilja, čezmerne obdavčitve, ostrakizma ali na podlagi »redukacije«, kompromisa, prilagoditve itd.). Koncepta resnice in zmote sta torej tista, ki osnujeta idejo, da obstajajo kriteriji za vrednotenje resnice oziroma zmote. Ti kriteriji se, kot pravi David Martin, povezujejo z »vrstami resnice in zmote¹⁶«, obravnave herezij pa predvidijo ortodoksijo kot vnaprej dano normo, do katere se heterodoksije opredeljujejo.

Resnica in zmota, poglavje o doxi

Ker so se heretični pogledi pogosto pojavili, še preden je bila dogma natančno kodificirana, lahko trdimo, da se je *doxa* dopolnjevala in utrjevala prav v odnosu s heretičnimi pretresi.

¹⁴ Henderson, *The Construction*, 135.

¹⁵ J. Berlinerblau, »Toward a Sociology of Heresy, Orthodoxy, and Doxa, History of Religion,« *The University of Chicago Press*, Vol. 40, No. 4 (2001): 340, <https://users.drew.edu/omaduro/bourdieu/Berlinerblau1.pdf>.

¹⁶ D. Martin, *Religion and Power: No Logos without Mythos* (Surrey: Ashgate, 2014), 57.

Pierre Bourdieu v delu *An Outline of a Theory of Practice* opredeli *doxa* kot predreflektivno, intuitivno vedenje, oblikovano na izkušnjah. *Doxa* je po njegovem niz temeljnih samoumevnih predstav, ki konstituirajo del tradicije. Zaznamuje jih soglasje in niso del diskurzivnih analiz do trenutkov kriz, ko t. i. doksične erupcije vdrejo v diskurz. V takih trenutkih dominantne skupine zavestno kodificirajo doksične elemente v »jasno ortodoksno mnenje ..., obstoj katerega je mogoč le v odnosu s heterodoksijo oziroma herezijo.«¹⁷ Pri tem je treba uporabiti relacijsko metodo, saj heterodoksija oziroma herezija nima nespremenljive nezgodovinske esence, temveč jo moramo definirati v njeni strukturni pozicioniranosti v razmerju do ortodoksije. Definira se torej v *določenem* času, v *določenem* prostoru, v odnosu do *določene* ortodoksije.

Posledično tudi ortodoksija ni nastala oziroma ne nastaja v zgodovinskem vakuumu, temveč je svoje dogme in teologijo oblikovala v *odnosu* do heretičnih miselnih struj. Kalcedonski koncil (451) se sicer postavlja kot mejnik pri oblikovanju ortodoksije na kritičnih kristoloških in trinitarnih vprašanjih, vendar pa nas zanima, kaj se je dogajalo v tristoletnem obdobju, ki je preteklo od pisanja prvih krščanskih teologov. Če sta bili resnica, ki jo je ponujala ortodoksija, in genialnost njenih zagovornikov nepremagljivi, zakaj sta njen razvoj zasencila arijanstvo in gnosticizem? Walter Bauer trdi, da so krščanske predstave, ki so jih pozneje označili za heretične, prevladovale v različnih geografskih prostorih. »Med kristjani drugega stoletja je bilo priljubljeno markionitsko zavračanje Stare zaveze, v začetku četrtega stoletja so v severni Afriki predstavljali večino ortodoksnega prebivalstva donatisti in ne Katoliška cerkev, v sredini četrtega stoletja pa je bilo videti, da bo arijanstvo obveljalo kot edina dopustna krščanska veroizpoved.«¹⁸ Celo po Kalcedonskem koncilu so herezije uspevale in tudi občasno prevladovale v bizantinskem cesarstvu. Monofiziti, ki so nasprotovali kalcedonski formuli o dveh naravah Kristusa, niso pridobili le vladarjeve podpore, temveč so ob koncu šestega stoletja prevladovali na območju »od Črne-

¹⁷ Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice* (Cambridge: Cambridge University Press 1977), 169.

¹⁸ Walter Bauer, navaja Henderson, *The Construction*, 43.

ga morja pa vse do izvira Nila,«¹⁹ ki je bilo bolj prostrano kot območje bizantinskega in latinskega krščanstva skupaj. Zato je jasno, da je večina »heretičnih« skupin sebe razumela in pojmovala kot ortodoksijo, arijanci pa so »pravoverne« nasprotnike pojmovali celo kot »osamljene ekstremiste«. Zmagoslavje ortodoksije je torej lažje razložiti s pomočjo političnih in socialnih dejavnikov kot pa na podlagi teoloških vzrokov. Kot pravi Bauer, je imela Rimskokatoliška cerkev odlične sposobnosti, da svoj vpliv razširi tudi drugam. Heretične skupine na teh območjih, čeprav so bile v večini, niso bile med seboj združene in kot take niso imele moči, da bi se upirale osvajalcem. Zato je po Bauerjevem mnenju treba prav te ortodoksne »dosežke«, tj. prevlado nad zgodnjimi oblikami krščanstva, razumeti kot heretične.²⁰ Če torej sprejmemo Bauerjevo trditev in domnevamo, da so herezije obstajale na različnih območjih pred ortodoksijo, lahko z gotovostjo rečemo, da heretični pogledi segajo neposredno do najzgodnejših interpretacij Jezusovega učenja, v tem primeru pa je seveda nujno, da tovrstna stališča pojmujejo vsaj kot alternativna, ne pa kot napačna oziroma »heretična«.

Rim se mora za svojo institucionalno karizmo zahvaliti predvsem izjemnim posameznikom, kot sta bila hereziologa Justin Mučenec in Irenej, ki predstavljata temeljni kamen pravoverne cerkvene tradicije; položaj Rima kot razsodnika in zapovedovalca ortodoksije pa se je utrdil v petem stoletju, ko je papež Leon I. (440–461) razglasil, da papeževa oblast izhaja in papeževega nasledstva svetega Petra. Rimsko ortodoksija ni bila znana le po svojih povezavah z apostoli, mučenci in cerkvenimi svetniki, temveč je imela glavno vlogo tudi v razkrivanju herezije. Prav v Rimu je legendarni heretik Simon Mag (čarodej Simon) izzval svetega Petra. Dela zgodnjekrščanskih hereziologov (Justina Mučenca, Ireneja, Hipolita in drugih) so z Rimom tesno povezana, ob tem pa rimske cerkvene avtoritete žanjejo še slavo brezmadežne ortodoksije, zaradi katere so se nanje obračale tudi cerkvene avtoritete grškega vzhoda, če so slučajno zašle v teološke spore.

¹⁹ W. H. C. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement: Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries* (Cambridge: Cambridge University Press, 1972), 49.

²⁰ Walter Bauer, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, navajata A. J. Hultgren in S. A. S. A. Haggmark, *The Earliest Christian Heretics, Reading from their Opponents* (Minneapolis: Fortress Press), 5–6.

Dejstvo je, da ima vladajoči razred, ki si lasti moč prepoznavanja in razglašanja religijske ortodoksije, interes, da obrani meje *doxe* in poudari samovoljnost gotovosti.

Vendar pa se herezija torej lahko pojavi le znotraj skupnega interakcijskega okvira in vključuje prepraševanje oziroma *dvom* o skupnem *pojmovnem aparatu (doxa)*. Po Bourdieuju so prav heretiki tisti, ki »odkrijejo« *doxo* in s tem povzročijo »epistemološki zlom«²¹, toda da je herezija lahko kredibilna, se vedno sklicuje na iste vrednote, ki omogočajo obstoječi ortodoksiji, da ohranja svoj monopol. Kot trdi Zito, ne gre za religijski pojav, temveč za institucionalni.²²

Ortodoksija potrebuje herezijo. In obratno. Zgodnji krščanski hereziografi se zato ne obremenjujejo z iskanjem izvorov krščanskega krivovertstva znotraj poganskih religij in filozofskih šol, temveč se navdihujejo pri svetem Pavlu, ki pravi: »*Toda tudi če bi vam mi sami ali pa angel iz nebes oznanjal drugačen evangelij, kakor smo vam ga mi oznanili, naj bo zavržen!*« (Gal 1: 8), in vztrajno propagirajo poved *Corruptio optimi pessimum est* (»Zabloda najboljših je najhujša«). Herezije po tej teoriji v neki meri še vedno vsebujejo resnico, saj izhajajo iz »pravega« izvora, vendar pa je ta resnica le delna, kar je lepo razvidno iz odobravanja in sprejemanja samo nekaterih svetih besedil. Po Ireneju na primer ebioniti sprejemajo le Matejev evangelij, markioniti Lukovega, valentinci Janezovega, nekateri drugi gnostiki Markovega ipd.

Vendar pa specifične vsebine vsake ortodoksije (veroizpoved, dogma, metafizika, politična ideologija, znanstvena paradigma) za sociologijo niso tako pomembne kot način, na katerega ortodoksija ohranja nadrejeni politični položaj.²³

Če posvetimo v evropsko zgodovino, vidimo, da krščanskih vernikov niso zanimale le teološke doktrine in razprave same po sebi, temveč so se večkrat tudi aktivno udeleževali postopkov, po katerih so doktrine razglašali za ortodoksne ali heretične, to pomeni, da zgodnjekrščanski hereziografski spori niso bili toliko teološke narave, ampak bolj politič-

²¹ Bourdieuja navaja Berlinerblau, *Toward a Sociology*, 347.

²² G. V. Zito, »Toward a Sociology of Heresy,« *Oxford University Press, Sociological Analysis* 44, 2 (1983): 125–126, https://www.jstor.org/stable/3711397?seq=1#page_scan_tab_contents.

²³ Berlinerblau, *Toward a Sociology*, 336.

ne in socialne.²⁴ Cesarska in cerkvena politika, osebni spori ter verjetno tudi razredni in etnični spopadi so imeli pomembno vlogo pri razreševanju in oblikovanju dogmatičnih vprašanj. Večji ko so bili konflikti in bolj ko so bili napadalci (borci) nekompromisni, bolj so se verski in ideološki problemi vpletali v sam spopad.

Družbena koristnost herezije in korekcija realnosti

V začetku 12. stoletja so se začela bohotiti aktivna reformistična in heretična gibanja, ki so jih običajno vodile karizmatične osebnosti, npr. Tanchelm iz Antwerpna, ki je deloval na Nizozemskem, ali Henrik Menih iz Francije. Navdihnjeni od apostolskih zgledov so napadali cerkveno hierarhijo, zakramente in izprijenost. Posebej goreč je bil odpadniški menih Henrik, ki je po tem, ko mu je leta 1116 uspela proticerkvena propaganda v severnofrancoskem mestu Le Mans, razširjal proticerkveno držo tudi po toulouški grofiji, pod katero je spadal večji del pokrajine Languedoc. Tam je okoli leta 1133 naletel na Petra iz Bruja, ki je nasprotoval zidavi cerkva, Stari zavezi in čaščenju križa.

Kaj nam sporočajo navedeni primeri? Številni zahodni heretiki so zavračali zakramente in duhovščino, zaničevali so čaščenja križa, niso verjeli v Kristusovo inkarnacijo, trpljenje in vstajenje. Vztrajali so v asketskem življenju in verjeli, da je stvarjenje posledica nepopolnosti.

Res je, heretik grozi, da bo družbo razdelil na frakcije, vendar še vedno deluje (in kritizira) znotraj istega okvira in ne prekine s pojmovnim aparatom (*doxa*) skupine. Heretik dejansko zagovarja vrednote in interese skupine na dva načina. Prvič, predlaga alternative. Vendar pa se postavlja vprašanje, ali družba želi, da bi alternative obstajale. Druga vrednost heretika, kot tako imenovanega družbenega prevratnika, nevarnega posameznika oziroma odpadnika, pa je, da ima svojo družbeno vlogo v kontekstu vzgojne vrednosti in (re)akcije družbe na »nevarnost«.

²⁴ Ciril Aleksandrijski piše v prvi polovici četrtega stoletja, da je »prebivalstvo Efeza demonstriralo noč in dan, da bi obranilo Marijo kot *Theotokos* (mati Boga)«. Cirila Aleksandrijskega navaja Henderson, *The Construction*, 8.

Preganjanje heretikov sicer res izhaja iz nagona po ohranitvi skupinske enotnosti in identitete, vendar pa njihov pregon pomeni še veliko več. S Konstantinovo spreobrnitvijo in institucionalizacijo krščanstva v cesarstvu, je lahko Cerkev svojo skrb glede zunanjih sovražnikov zanemarila in svoje moči usmerila v iskanje notranjih odpadnikov.

Dejstvo je, da nevarnost, tako realna kot imaginarna, med skupinami krepí solidarnost, določa meje in priskrbi »grešnega kozla«, zaradi katerega je bila skupina ogrožena. Morda je na tem mestu primerno, da omenimo študijo Reneja Girarda.

V študiji pojava človeškega žrtvovanja Rene Girard²⁵ raziskuje iskanje obredne žrtve oziroma »grešnega kozla«. Izvorno je bil grešni kozel (grško *pharmakos*) natovorjen z grehi skupnosti in izgnan. Girard opazi, da je seznam žrtev, ki jih izberejo različne družbe za človeško žrtvovanje oziroma za »grešnega kozla«, zelo raznovrsten, saj vključuje od vojnih ujetnikov, sužnjev, neporočenih mladostnikov do majhnih otrok in invalidov. Pri tej raznovrstni skupini je mogoče prepoznati skupni dejavnik, saj se žrtvovanje pojavi kot sredstvo za preprečevanje konfliktov znotraj posamezne družbe oziroma skupine: žrtev služi kot strelovod, v katerega se usmerijo nasilne strasti, s tem pa glavna družbena struktura ostane nedotaknjena. Z uporabo izгона grešnega kozla se nasilje, ki bi lahko poškodovalo telo družbe, preusmeri na tega grešnega kozla.

Girardova teorija poudari pomembno komponento, in sicer »regeneracijo« skupine s pomočjo oziroma na račun »drugega«, ki bo/je izključen ali izgnan. Na podlagi ustreznih imaginarijev skupine, ki postavijo nepremostljive meje med »nami« in »njimi«, se oblikuje način, na katerega »mi« preživimo, če žrtvujemo »njih«. Vendar pa ne gre »samo« za stvar fizičnega preživetja, saj teza, v našem primeru iskanje in prepoznavanje »heretikov«, sproža dodaten zaplet: gibljemo se namreč po področju svetega, zato »nas« dejanje očiščenja ne očisti le sovražnega, temveč tudi diaboličnega. Primer tega so vizije hudiča, ki so povezane z reprezentacijami heretika; »odstraniti« heretika posledično pomeni pregnati vseprežemajoče zlo. S tem se dejanje očiščenja istoveti z odrešitvijo.

²⁵ R. Girard, *Violence and the Sacred* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1972), 12.

Sklep

Razširjena uporaba izraza *grešni kozel* za označevanje širokega spektra nasilja proti »zunanjim sovražnikom« pokaže, da ta starodavni ritual očiščevanja izraža bistvo vseprisotnega pojava projekcije in izgona. Karkoli je nesprijemljivega znotraj posamezne družbe, se lahko odkrije zunaj nje. In karkoli je prepovedano izraziti znotraj skupine, se lahko usmeri z neposrednimi družbenimi sankcijami proti zunanjemu sovražniku. Prvi od teh korakov je torej projekcija, ki priskrbi »kavelj«, s katerim »drugega« dobesedno priklene v intimni odnos. Če skupina, kot je verska ločina, popolnoma okupira svoje privržence, so spori ostri in nasilni, predvsem takrat, ko taka (totalitarna) skupina zasluti nevarnost, ki ji grozi od znotraj, kar se je zgodilo prav v primeru herezij. Skupina na podlagi projekcije »prikaže napake svojih sovražnikov, ne da bi priznala svoje,« trdi Lewis Coser.²⁶ Zato so hereziografi in ne heretiki tisti, ki transformirajo goli prekršek v nekaj družbeno koristnega; izkoristijo herezijo za definiranje meja, razvijejo solidarnost med pripadniki skupine ipd., včasih pa si herezijo (ali podobno obliko deviacije) celo sami izmislijo, saj to, kar ohranja hereziografija, ni bistvena značilnost herezije, temveč karikatura. Drži, heretik kot »notranji sovražnik« postavi pod vprašaj vrednote in interese skupine in s tem ogrozi njeno enovitost, vendar pa se je sočasno z dejstvom, da obstaja herezija, bistveno okrepila zavest enotnosti Katoliške cerkve. Po Georgeu Simmelu se je zavest Katoliške cerkve okrepila tudi s tem, da je začela proti hereziji agresivno delovati. »Nezdružljivost s herezijo je različnim elementom v Cerkvi dovoljevala, da se zavejo in spomnijo svoje enotnosti, kljub različnim interesom.«²⁷

Naj končamo z že povedanim: ortodoksija potrebuje herezijo. Res je, da je heretik tisti progresivni element, ki razširi parametre omejene kolektivne zavesti za blagor naslednjih generacij, zato ga lahko razumemo kot »potencialnega katalista družbenih sprememb«²⁸. Vendar pa je heretik tudi tisti, ki pomaga revitalizirati obstoječo *doxo*, saj delu-

²⁶ L. Coser, *The Functions of Social Conflict* (New York: The Free Press, 1964), 71 in 106–107.

²⁷ G. Simmel, *Conflict and the Web of Group Affiliations* (New York: Free Press, 1964), 98.

²⁸ Berlinerblau, *Toward a Sociology*, 344.

je znotraj obstoječega, v našem primeru monoteističnega pojmovnega aparata, iz česar sledi paradoks: *dvom* v *doxo* je vrsta osvoboditve, ki tej pomaga, da po tem, ko jo premetava po razburkanih morjih heretičnih izbir, pripluje v že znani pristan.

B i b l i o g r a f i j a

1. Berger, P. *The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*. New York: Anchor Books, 1980.
2. Berger, P., in A. Zijdeveld. *In Praise of Doubt: How to have convictions without becoming a fanatic*. New York: Harper Collins, 2009.
3. Berger, P. *The Many Altars of Modernity: Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age*. Boston/ Berlin: De Gruyter, 2014.
4. Berlinerblau, J. »Toward a Sociology of Heresy, Orthodoxy, and Doxa.« *History of Religion, The University of Chicago Press*, Vol. 40, No. 4 (2001): 327–351, <https://users.drew.edu/omaduro/bourdieu/Berlinerblau.pdf>.
5. Bourdieu, P. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
6. Bourdieu, Pierre. »Social Space and Symbolic Power.« *Sociological Theory* 7, no. 1 (1989): 14–25, <http://www.soc.ucsb.edu/ct/pages/JWM/Syllabi/Bourdieu/SocSpaceSPowr.pdf>.
7. Coser, L. *The Functions of Social Conflict*. New York: The Free Press, 1964.
8. Festinger, L. *A Theory of Cognitive Dissonance*. Stanford: Stanford University Press, 1957.
9. Friend, W. H. C. *The Rise of the Monophysite Movement: Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries*. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.
10. Girard, R. *Violence and the Sacred*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1972.
11. Hamilton, B. *The Medieval Inquisition*. New York: Holmes & Meier Publishers, 1989.
12. Henderson, J. B. *The Construction of Orthodoxy and Heresy*. New York: State University of New York Press, 1998.
13. Hultgren, A. J., in S. A. Haggmark. *The Earliest Christian Heretics, Reading from their Opponents*. Minneapolis: Fortress Press, 1996.
14. Ladurie, E. Le R. *Montaillou. Cathars and Catholics in a French village, 1294–1324*. London: Penguin Books, 1978.
15. Martin, D. *Religion and Power: No Logos without Mythos*. Surrey: Ashgate, 2014.

16. Simmel, G. *Conflict and the Web of Group Affiliations*. New York: Free Press, 1964.
17. Simon, M. »From Greek Hairesis.« V *Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition*. Pariz: Éditions Beauchesne, 1979.
18. Zito, G. V. »Toward a Sociology of Heresy.« *Oxford University Press, Sociological Analysis* 44, 2 (1983), https://www.jstor.org/stable/3711397?seq=1#page_scan_tab_contents.

PRIMOŽ TRUBAR KOT ZGLED SLOVENSKEGA EVROPEJCA

F a n i k a K r a j n c - V r e č k o

Uvod

Prostor, v katerem živimo, je bil stoletja izpostavljen različnim nacionalnim, idejnim, verskim in kulturnim prepletanjem, ki so ga bogatila in kdaj pa kdaj tudi siromašila. Novi vek so zaznamovali dogodki, ki so pokazali, da se stare evropske kulture, med njimi nam najbližje – germanska, romanska in slovanska –, dopolnjujejo in medsebojno bogatijo, zaznamovane pa so bile tudi z vojnam in etičnim razvrednotenjem vsega, kar se je stoletja gradilo. Ko smo danes izpostavljeni neki splošni negotovosti in iščemo svojo identiteto, lahko posežemo v zgodovinski spomin, ko smo Slovenci in Hrvati v nemškem prostoru našli podporo za vznik narodne kulture v obliki tiskane knjige, »nemški« verski razkol pa je tudi v naš prostor vnesel nov način razmišljanja in nove vrednote. Različne težnje po združevanju, asimilaciji, celo podjarmljenju so v tem prostoru vedno znova naletele na nasprotne težnje, in sicer na sodelovanje, narodno, versko in kulturno samobitnost ter težnjo po svobodi posameznika in naroda. Na verskem področju smo bili po večstoletnem katoliškem izročilu v 16. stoletju priča zahodnemu razkolu, ki je v ves prostor vnesel navidezni razdor, v resničnem življenju pa se je nadaljevalo sožitje znotraj krščanskega sveta. Po obeh svetovnih morijah v minulem stoletju je rana med slovanskim in germanskim svetom dolgo časa hromila medsebojne odnose, čeprav je vsakdanje življenje pokazalo, da človek kmalu najde pot do človeka in premosti na videz še tako velike prepreke za medsebojno sožitje.

Primož Trubar (1508–1586) je kot osrednja osebnost slovenskega protestantskega gibanja v drugi polovici 16. stoletja odločilno posegel v zgodovinski spomin slovenstva, ki se danes v pluralnem evropskem prostoru premalo odločno zaveda svoje vloge enakopravnega člana evropske skupnosti različnih narodov. Čeprav se v zadnjem času na različnih

ravnih in ob različnih priložnostih pogosteje omenja pomen Primoža Trubarja za slovenstvo, se ta pogosto tudi izrablja v političnih obračunavanjih sekularne družbe, manj pa se – zavestno ali ne – poudarja njegova vloga duhovnika, verskega voditelja in misijonarja.

1 Utemeljitelj slovenskega knjižnega jezika

S Primožem Trubarjem smo se Slovenci v 16. stoletju nedvomno enakovredno uvrstili med evropske »kulturne« narode. Leta 1550 je Slovincem dal prvo versko knjigo, ki je bila natisnjena v slovenskem jeziku, in z njo je želel v domačem jeziku približati Božjo besedo. Prvi je prevedel Novo zavezo v slovenski jezik in ob tem izdal 25 knjig v slovenskem jeziku ter predgovore k številnim hrvaškim protestantskim tiskom v cirilskem in glagolskem rokopisu. Jezik mu je bilo osnovno izrazno sredstvo, s katerim naj bi Božjo besedo približal svojemu verniku. Jezikovni nazor slovenskih protestantov v 16. stoletju je rasel in se oblikoval skupaj z osrednjimi osebnostmi slovenskega protestantizma, ki jim je bil slovenski jezik in z njim slovenstvo takoj za njihovim verskim naukom temeljna vrednota in smisel vsega njihovega delovanja.

Trubar je v svojem prevajalskem, jezikovnem in misijonarskem programu izhajal iz temeljnih načel: 1. Prevajanje Biblije je bilo zanj orodje evangelizacije in s tem splošna krščanska dolžnost. Vsak človek mora brati Biblijo, moliti in poslušati Božjo besedo v svojem jeziku. 2. Slovensko ljudstvo je bilo zanj vredno posebne pozornosti, saj jezik tega do takrat ni bil zapisan v knjigah. Pridige v ljudskem jeziku in teološki spisi naj bi ljudem pomagali utrditi vero in z njo preprečiti turško nevarnost. 3. Trubarjeva eshatološka zavest mu je dala zagon v boju proti največjima sovražnikoma krščanstva, to sta bila rimski papež in Turki. Sredstvo boja zoper njiju je bila verska knjiga v slovenskem jeziku in z njo je želel oznanjati evangelij tudi med drugimi slovanskimi narodi in celo med Turki. Trubar je verjel, da živi v poslednjem času sveta. Moto njegove prve knjige je bil *Et omnis lingua confitebitur Deo* (Rim 14,11) ... in potem bo konec sveta. 4. Bil je prepričan, da je kakor kazni za gradnjo babilonskega stolpa Bog poslal množico jezikov in jih zmešal (1 Mz

II), toda s prihodom Svetega duha na binkošti (Apd 2) so ti postali instrument za vzpostavitev Božjega kraljestva.¹

Če se je P. Trubar odločil za prvo slovensko knjigo, da bi preprostemu slovenskemu človeku približal Božjo besedo, je z njo pozneje tega svojega preprostega človeka tudi vzgajal, hotel ga je obvarovati pred turško nevarnostjo in ga prosvetliti. Kot strpni reformator je slovenski jezik znal približati tudi takratnemu plemstvu, ki je postopoma spoznavalo, da je jezik podložnikov prav tako dorasel zahtevnejši rabi, kot je v tem primeru besedilo *Svetega pisma*. Ko se je odločal za ortografijo svoje pisane/tiskane besede, je po gotici in glagoljaški cirilici izbral latinico. Tako je slovenski jezik postal neodtujljivi del srednjeevropskega kulturnega prostora, protestantski teolog Primož Trubar pa je kot utemeljitelj slovenskega knjižnega jezika hkrati tudi utemeljitelj etične zahteve po pravici do najširše komunikacije v maternem jeziku.² O tej utemeljitvi danes ne bi mogli govoriti, če njen avtor ne bi deloval v konkretnem verskem gibanju evropskega 16. stoletja, ki se je od prvotne protestne zahteve po spremembah razmer v Rimskokatoliški cerkvi sprevglo v ustanovitev protestantske veroizpovedi.³

2 Vpetost slovenske reformacije v evropski prostor

Slovenska reformacija ni samorastniška, da bi jo mogli osamiti in jo ločevati od evropske. Če je Trubar prvi zaznal njeno povezanost z evropskim prostorom, je tudi prvi našel stik z oblikovalci tedanje evropske kulture (Melanchton, Bullinger, Brenz idr.). Tako najdevamo slovensko reformacijo s slovenskim protestantizmom v medsebojnem idejnem previranju. Slovensko reformacijo je bogatil stik z evropsko, ta pa je od nje sprejemala pomembne pobude za čistejšo razumevanje

¹ F. Krajnc-Vrečko, Podoba strpnosti med krščanskimi cerkvami. V: *Na poti strpnosti: Monoteistične religije in verska svoboda* (Maribor: Sinagoga, 2009), 5–22.

² F. Krajnc-Vrečko, Etičnost jezika v kulturni, narodni in verski pogojenosti. *Bogoslovje* 74 (2015), br. 2: 262–271.

³ »Ime protestantizem se navezuje na ‚protest‘, na tradicionalni ukrep, ki so se ga posluževali v staronemškem cesarskem pravu; s to potezo so skušali reformatorsko razmišljujoči deželni stanovni na speyerskem kongresu leta 1529, nasprotujoč cesarski verski politiki, doseči svobodo reformatorske veroizpovedi.« W. Huber, Protestantizem kot načelo. V: *Poligrافي* 6 (2001), št. 21/22: 107 (107–112).

svojega poslanstva, ko je usmerjala njene poglede na možnost širjenja svojega vpliva na jugovzhodni evropski prostor in tako po svoje sprožila prizadevanja za odvrnitev turške nevarnosti.⁴ Pomembno vlogo pri tem vzajemnem bogatenju so imela pisma, prek katerih danes prepoznavamo položaj naših reformatorjev,⁵ predvsem pa Trubarja, ki je ob vsem drugotnem prizadevanju (prevajanje, posvetila, predgovori) usmeril zanimanje pripadnikov drugih narodov k iskanju rešitve za odvrnitev turške nevarnosti z do tedaj neznanimi sredstvi. Namesto z orožjem je reformacija tudi na Trubarjevo naivno pobudo iskala učinkovitejša sredstva za utrjevanje samobitnosti svojega ljudstva: knjigo (Biblijo) in z njo vero in kulturo v njenem prvotnem nepopačenem pomenu.

3 V duhovni skrbi za človeka

Kot osrednja osebnost slovenskega reformacijskega gibanja 16. stoletja je Trubar močno zaznamoval svoj čas in stoletja po njem, in to z odločno zahtevo po izobrazbi slovenskega človeka – najprej v temeljnih verskih resnicah in v izpolnitvi te zahteve z branjem Svetega pisma v narodnem, slovenskem jeziku. Najprej in predvsem je bil krščanski duhovnik, ki je svojo službo 17 let (1530–1547) opravljal v Katoliški cerkvi, nato pa vse do svoje smrti (1586) v službi slovenske Protestantске cerkve kot njen duhovni oče in vodja.⁶ Svojo zahtevno službo je opravljal med ljudmi in za ljudi, s katerimi je bil v svojevrstnih odnosih: od ponižnega in dojemljivega učenca, vdanega služabnika – podanika –, duhovitega govornika in strogega kritika cerkvenih razmer do strogega učitelja in odločnega superintendenta slovenske Cerkve. Svojo vodi-

⁴ J. Rajhman, *Pisma Primoža Trubarja* (Ljubljana: SAZU, 1986), 14–15.

⁵ I. Kostrenčič, *Urkundliche Beiträge zur Geschichte der protestantischen Literatur der Südslaven in den Jahren 1559–1565*. C. Gerold, 1874; Th. Elze, *Primus Trubers Briefe*. Tübingen 1897; J. Rajhman, *Pisma Primoža Trubarja* (Ljubljana: SAZU, 1986); J. Rajhman, *Pisma slovenskih protestantov* (Ljubljana, 1996); F. Krajnc-Vrečko in Edi Vrečko, *Zbrana dela Primoža Trubarja 10* (Ljubljana: Pedagoški inštitut, 2015). <http://www.pei.si/Sifranti/StaticPage.aspx?id=157> (pridobljeno 12. 9. 2016).

⁶ J. Rajhman. Trubar, Primož. *Slovenska biografija*. <http://www.slovenska-biografija.si/osebal/sbi729148/> (pridobljeno 12. 9. 2016).

teljsko službo je opravljal z največjo odgovornostjo, kar je potrdil tudi v odločitvi za prevajanje Svetega pisma Nove zaveze.⁷

V katekizemskih besedilih iz let od 1550 do 1575 daje napotke preprostem slovenskemu človeku, ki ga sicer vzgaja v osnovnih verskih resnicah, vendar ga vzgaja tudi kot državljana, kot etičnega posameznika, odgovornega zakonskega partnerja, ljubečega roditelja, strogega, toda pravičnega učitelja, gospodarja, delodajalca, delavca, »hlapčiča« in »deklčiča«. Že v Katekizmu iz leta 1550 na prvo mesto postavlja stvarjenje človeka, vendar takoj za tem v dekalogu postavlja merila, po katerih naj živi človek, da bo vreden svojega Stvarnika, ob tem pa močno poudari vlogo človeka, ki naj bo svojemu bližnjemu predvsem človek. Pri tem poudarja pravične in zdrave medčloveške odnose.

Trubarjev človek je najprej odgovoren Bogu, vendar nič manj svojemu bližnjemu – sočloveku. Vsak človek, različnega stanu, je namreč vreden, da je njegovo delo ali opravilo cenjeno, saj je vseč Bogu tako, kakršno je. Tako lahko rečemo, da je Trubar svojim sodobnikom razložil in zanje prvi zapisal, da izpolnjevanje verskih zapovedi ni samo pokorščina Bogu, ampak je tudi služba sočloveku. Zapisal je, zakaj je treba spoštovati posamezne poklice, zakaj je družba razdeljena na oblastnike in podložnike, zakaj so eni hlapci in dekle, drugi pa gospodarji. Svetoval je, kako naj se vedejo nadrejeni do podrejenih in obratno; kakšni naj bodo starši do otrok in otroci do staršev, tudi na vdove in stare ženske je pomislil, ki so bile v družbi potisnjene na obrobje. Tolažil jih je, da je tudi njihovo delo potrebno, in da s tem, ko učijo mlajše in jim dajejo zgled, pomagajo vsej družini.

Trubar v svojih merilih, ki jih postavlja različnim stanovom, izhaja iz judovsko-krščanske tradicije, vendar v svojem podajanju svetopisemskih naukov natanko prepozna razmere v svojem okolju⁸, namen njegovega dela pa je pripeljati vernika, ubogega slovenskega človeka, iz sveta nevednosti, ga razsvetliti in mu posredovati evangeljsko sporočilo.⁹

⁷ J. Vinkler. Pred Turki in papežniki nas brani, Gospod. V: *Zbrana dela Primoža Trubarja V* Ljubljana: Darila Rokus 2009, str. 563–670.

⁸ Prav zaradi tega sta Božidar Jezernik in Zmago Šmitek Trubarja uvrstila med začetnike slovenske kulturne antropologije. Z. Šmitek, B. Jezernik, Antropološka tradicija na Slovenskem, *Etnolog (NV)*, 2 (1992), št. 2, str. 259–266.

⁹ F. Krajnc-Vrečko, *Zbrana dela Primoža Trubarja I*. Ljubljana: Rokus 2002; ista, *Zbrana dela Primoža Trubarja II*. Ljubljana: Rokus 2003.

Trubar je predvsem verski reformator, vendar si je zastavljal tudi temeljna filozofska vprašanja ter se živo zanimal za kulturne značilnosti Slovencev in drugih južnih Slovanov, zlasti za njihovo vero, jezike in običaje, poročal pa je tudi o pravoslavnih in islamu. V svojih posvetilih je skrbno izbiral naslovljence, v odnosu do teh se je dotaknil celotne vertikalne in horizontalne družbene razslojitve svojega časa ter si tako hote ali nehote ustvaril središčni položaj v svojem verskem, kulturnem in družbenem okolju, ki ga je sicer izvrglo v njegov »nigdirdom«,¹⁰ vendar pa je prav njegovo izgnanstvo pripomoglo k temu, da je ponesel celovito »informacijo« o tem okolju tudi v tujino, v evropski prostor 16. stoletja.

4 V stiku z evropskim prostorom njegovega časa

Ko gledamo na kulturno, versko in narodno zgodovino Slovencev, smemo trditi, da smo tudi po Trubarjevi zaslugi postali enakovreden član družine evropskih narodov, čeprav s 450-letno razdaljo, odkar si je sam že dopisoval z evropskimi veljaki svojega časa, s knezi in cesarji. Te je v glavnem prosil za pomoč pri izdajanju slovenskih knjig in jim osvetljeval razmere v slovenskem delu evropskega prostora. Omenili smo že, da je prek pisem vstopal v evropski prostor svoje dobe, zato ga danes lahko uvrščamo kot enega prvih Evropejcev novega veka, ki je vedenje o slovenskem etničnem in kulturnem prostoru ponesel v srednjeevropski prostor.

V nadaljevanju želim kot sourednica zadnje izdaje Trubarjevih pisem¹¹ predstaviti njegov odnos do sodobnikov in tako upravičiti zadnjo trditev.

V 32-letnem obdobju, ki ga omejujeta prvo in zadnje znano Trubarjevo pismo (1553–1585), se njihov avtor v glavnem zahvaljuje posameznikom in skupinam, od katerih je bil odvisen uspeh njegovega dela,

¹⁰ V izgnanstvu je preživel večji del svojega ustvarjalnega življenja, in čeprav je živel v nemških deželah, je od tam delal za slovenstvo in z organizacijo slovenske Protestantske cerkve opravljal svojo misijonarsko službo v domovini.

¹¹ Edi Vrečko in Fanika Krajnc-Vrečko, *Zbrana dela Primoža Trubarja 10* (Ljubljana: Pedagoški inštitut, 2015), <http://www.pei.si/Sifranti/StaticPage.aspx?id=157> (pridobljeno 12. 9. 2016) (v nadaljevanju: ZDPT 10).

in to skrb za slovenske in hrvaške tiske, za organizacijo Protestantske cerkve na današnjem slovenskem etničnem ozemlju in za šolanje slovenskih študentov v nemških deželah. Prvo pismo iz leta 1553 kaže, da se je Trubar zahvaljeval za pomoč in posredništvo.¹² Zadnje (1585) pa na podoben način kot prvo izraža upanje, da bo vojvoda Ludvik zagovornik kranjskih študentov v Tübingenu. S tem naj bi izpolnil obljubo, ki jo je dal njegov oče vojvoda Krištof kranjskim deželnim stanovom, namreč »... da se v tübinskem štipendiju vzdržujeta 2 študenta. Toda to pismo je pokojni deželni oskrbnik nekam založil. Vendar je doslej tudi vaša knežja milost sprejemala študente iz Kranjske ... Zato vašo knežjo milost v imenu in zaradi omenjenih od papeža in Turkov mučenih ter preganjanih kristjanov vdano po Bogu prosim, da za vedno določi in dá na voljo 2 mesti v Tiffernovem štipendiju za njihova študenta«.¹³

Skoraj v vseh Trubarjevih pismih je mogoče začutiti avtorjevo odvisnost od pomoči drugih, naj bodo to posredniki v zadevi kemptenske župnije ali kranjske Cerkve, vendar pa iz njih odseva tudi zaupanje v višjo »svetno gosposko«. Trubar je bil razpet med dvema »svetnima gosposkama«: württemberško in kranjsko. Pretežna večina pisem je napisana s skoraj prozornim ozadjem: zagotoviti si naslovnikovo naklonjenost, pomoč in varnost. Tako niso naključna pisma, namenjena kralju Maksimilijanu (vladal 1563–1576). Uvodni pozdravni del je v teh pismih skoraj do besede enak in izraža Trubarjevo vdanost. Že Jože Rajhman je opozoril, da se Trubarjeva pisma, čeprav popolnoma v slogu časa, na začetku razlikujejo od tovrstnih Lutrovih pisem, ki kljub podobnosti izzvenijo v drugačno nadaljevanje. Pri Luthru namreč lahko ugotovljamo, da poskuša pokazati enakost partnerjev v pogovoru, v katerem iščeta skupno pot zaradi skupnih interesov. Trubar pa vseskozi ostaja v podrejenem odnosu in se razen v redkih izjemah (pismo kranjskim deželnim stanovom z dne 29. oktobra 1564)¹⁴ po teološki razgledanosti ne more enačiti z Lutrom, ki se zaveda svoje premoči in z njo računa tudi v odnosu do svetnih vladarjev.¹⁵ V omenjenem pismu kranjskim deželnim stanovom Trubar trka na vest odbornikov in jih

¹² ZDPT 10, 13–15.

¹³ ZDPT 10, 338–341.

¹⁴ ZDPT 10, 220–224.

¹⁵ J. Rajhman, *Pisma Primoža Trubarja*, 8.

opominja, da morajo vztrajati v svoji odločitvi za pravo staro krščansko vero: »Kajti v resnici, vi gospodje, če boste sedaj malodušni, obupani in če hočete hliniti, je hudič že napravil luknjo v našo cerkev in zmagal, šibkim udom naše cerkve povzročil mnogo bridkosti in jeze, zato bodite pri pisanju o tem pošteni, vrli in vztrajni!«¹⁶

Trubarjeva pisma so realna, saj nanja pričakuje prav določen odziv, ki bo usodno vplival na nadaljnji razvoj dogodkov v njegovih deželah, kjer želi rojakom približati Božjo besedo v njim razumljivem jeziku ter jih dvigniti na duhovno in kulturno raven takratnega evropskega prostora. Sam je dedič humanistov, ki so že pred njim zahtevali reforme na področju šolstva, posamezniki pa so si utrjevali svoj vpliv na dvoru in dunajski univerzi. Na to zgodovinsko okoliščino je med prvimi opozoril Primož Simoniti, ki je prepričan, da je Trubarjevim prizadevanjem za izdajanje slovenskih knjig gotovo tlakoval pot Mihael Tiffern, ki je kot preceptor in duhovni vodja württemberskega vojvode Krištofa (1515–1568)¹⁷ kot svetel zgled pomagal rojakom do Krištofove naklonjenosti.¹⁸ Seveda pa je latinistična književna ustvarjalnost po samostanih že pred tem dvigala kulturno raven v slovenskih deželah, ki kljub turškim vpadom niso bile več neka zapuščena kulturna provinca, ampak so šle v korak s kulturnim razvojem srednjeevropskega prostora. »Gotovo je to prispevalo k postopnemu dviganju kulturnega povprečja in pripravljalo tla poznejšemu slovenskemu nacionalnemu ozaveščanju.«¹⁹

Trubar je bil dedič te dobe in kot osrednja osebnost slovenske reformacije si je utrl vodilno vlogo v reformacijskih prizadevanjih, pri čemer je znal s svojim nesebičnim delom obdržati ugled pri kranjskih deželnih

¹⁶ ZDPT 10, 224.

¹⁷ Mecen slovenskih protestantskih tiskov. Vladal je 1550–68, bil osebni prijatelj cesarja Maksimilijana II. in je v svoji deželi izvedel reformacijo. Podpiral je protestante iz notranje-avstrijskih dežel, zlasti dijake in pregnance. Zanimanje za Slovence mu je vzbudil najbrž njegov učitelj Mihael Tiffernus, ki ga je leta 1532 na begu z Dunaja v Mantovo vodil tudi skozi slovenske kraje. Leta 1553 se je najbrž prek ferrarske kneginje Renate seznanil s P. P. Vergerijem, ki ga je še isto leto poklical k sebi za svetovalca. Vergerij je vojvodo Krištofa opozoril na Trubarja in ga pridobil za podpiranje slovenskega protestantskega tiska. Gl. J. Logar, *Krištof vojvoda Württemberski*. Slovenska bibliografija <http://www.slovenska-biografija.si/oseba/sbi305548/> (pridobljeno 26. 10. 2016).

¹⁸ P. Simoniti, *Humanizem na Slovenskem*, Ljubljana 1979, 209.

¹⁹ K. Gantar, *Latinistična književna ustvarjalnost na Slovenskem*. V: G. Jäger, *Uvod v klasično filologijo*, Ljubljana 1998, 175.

stanovih, ki so mu bili vedno naklonjeni, kadar jih je prosil za pomoč ali podporo zase ali za druge. Tako je bil, podobno kot Luther, duhovna veličina svoje dobe, ki so se ji uklanjali ter jo priznavali na Kranjskem in tudi na Württemberskem, kar lahko razberemo iz pisem deželnih odbornikov, vojvode Krištofa in tudi Brenza.²⁰

In čemu bi lahko pripisali Trubarjevo pokončno in odločno držo? Poleg vseh znanih biografskih oznak današnji presojevalci reformacije in njenih tvorcev najpogosteje poudarjajo vprašanje človekove individualne identitete in pravice do lastnega jaza. Kot je protestantska teologija 16. stoletja skupaj s humanizmom spodbudila pomemben korak k osvobajanju osebkov iz srednjeveške ujetosti,²¹ tako je mogoče iz Trubarjevega dela in njegove korespondence prepoznati njegovo odločno vnemo za osebno pravovernost, ki je bila glede načina izobrazbe in zaradi stikov predvsem s švicarsko reformacijo deloma tudi sumljiva. J. Rajhman meni, da njegov nenehni sum o pravovernosti kaže na to, da je Trubar z veliko mero samozavesti hodil po poti, ki je bila nenavadna za njegovo okolico in večkrat ni našel soglasja ter razumevanja pri prijateljih, ki so bili v verskih načelih kljub prijateljstvu nepopustljivi. Bil je v nezavidljivem položaju, ko je moral braniti svoja stališča, jih na neki način prikriti, ne da bi jih zatajil, da ne bi škodil celotni stvari in sebe onemogočil, s tem pa seveda tudi samo stvar slovenske reformacije.²² V tem smislu ni bil individualist: prav iz pisem lahko ugotovimo, da so bila vsa njegova prizadevanja usmerjena v utrjevanje Cerkve slovenskega jezika. Trubar se je ves čas zavedal, da je odgovoren za slovensko Protestantsko cerkev in njen program, ki ga je s *Cerkovno ordnungo* ali cerkvenim redom iz leta 1564 sam vzpostavil; za pridigarje, ki so prihajali v slovenske dežele, za študente, ki so študirali v nemških deželah in jih je tudi sam pripravljajl za pastore. Čeprav se je zavedal svoje vloge starešine v slovenski Protestantski cerkvi, je v odnosu do svojih korespondentov izražal polno mero spoštovanja, seveda v duhu časa, saj se je še kako zavedal, da je od spoštljive in deloma ponižne države odvisen uspeh njegovega dela in od tega versko življenje njegovih rojakov.

²⁰ ZDPT 10, Dodatek št. 2, 4, 7, 16 in 17.

²¹ B. Paternu, Primož Trubar, naš sodobnik. V: M. Pirjevec (ur.), *Trubarjev zbornik* (Trst-Gorica-Videm, 2009), 12.

²² J. Rajhman, *Pisma Primoža Trubarja*, 8.

Za razumevanje Trubarjeve drže je pomembna primerjava J. Rajhmana: »Nasprotno je bil Luter avtoriteta, ki se ji je podrejalo vse, kar je bilo v ozki zvezi z njim, nasprotnike pa je z neprikrito ihto brezobzirno potisnil v ozadje. Čeprav so se mnoge lutrovske različice razvile šele po Lutrovi smrti (1546), je vendar bila kal različnih možnih razlag njegovega nauka že navzoča še pred njegovo smrtjo. Toda te niso mogle tako zaživeti, da bi ogrozile edinost znotraj luteranskega gibanja. Pozneje so oživele, toda skrbno nadzorstvo pomembnih polutrovskih teologov s pomočjo svetnih vladarjev ni dovolilo, da bi zavrle in onemogočile temeljno edinost. Trubar je imel nedvomno pretanjen čut za različna mnenja in se je vse do *Formule concordiae* zavzemal za versko nazorski pluralizern. Šele z doslednim soglasjem glede verskega nauka v slovenskih deželah, kar je bila njegova zadnja vidnejša življenjska naloga, se je umiril in v zadnjih letih prevajal Lutrovo pastilo.«²³

Jože Rajhman v raziskovanju Trubarjeve teološke misli govori o svojevrstni trubarjanski poti v slovenski reformaciji, čeprav hkrati priznava, da v naših razmerah Trubar sam ni hotel in ne mogel razviti svojega nauka in utemeljiti »trubarianizma«. Bil je praktičen teolog in glede na razmere v naših deželah se ni mogel za vsako ceno potegovati za tisto čistost nauka, ki si jo je lahko privoščila reformacija v polutrovskem obdobju v nemških deželah. Po tridentinskem koncilu in že začetni protireformaciji na našem etničnem ozemlju mu je šlo bolj za goli obstoj slovenske reformacije, ki se je pri nas vidneje uveljavila z njegovim prvim izgnanstvom.

V pismih iz izgnanstva je razvidna Trubarjeva osnovna usmeritev širjenja reformacijske ideje, vedno znova utemeljuje namen svojega celotnega dela, pri čemer poudarja, da glavni nasprotnik niso trenja v lastnem taboru, kot je bilo v nemških deželah, temveč zunaj njega. Čeprav so pisana iz tujine, toda namenjena domovini v domačih razmerah, se v njih javlja papeštvo ali katolicizem kot tista nevarnost, ki resnično ogroža bivanjski prostor slovenske reformacije. Hkrati se slovenska reformacija lahko uveljavi le v polemiki z njim. Zato je pomembno, da v pismih poroča o delovanju Rimskokatoliške cerkve, poroča

²³ J. Rajhman, n. d., 9.

o uspehih in neuspehih evropske reformacije, vedno v zornem kotu zmage ali poraza reformacije.²⁴

Pisma kažejo, da je bil njihov avtor, čeprav izgnan iz svoje dežele, dobro obveščen o dogajanjih v domovini. Najti je mogoče podatke, da so mu pisma iz Ljubljane prinašali ljudje, ki so dobro poznali razmere na Kranjskem (večkrat omenjeni usnjar Andrej Maršal). V nasprotni smeri je Trubar prek pisem in tudi prek odnašalcev pisem sporočal v domovino novice, ki so utegnile predvsem ohrabriti »ubogo kranjsko Cerkev«. Kljub resnim zapletom okrog izdaje *Cerkovne ordnunge*, npr. sporoča svoje prepričanje o nadaljnjem delovanju slovenske Protestant-ske cerkve. »In jaz prav nič ne dvomim, da bo večno dobri Bog zaradi svojega sina po tej moji preprosti službi tudi tukaj v tej deželi, kakor se je, Bogu hvala, zgodilo drugod, zbral in ustanovil pravo, bogaboječo cerkveno skupnost«.²⁵ Tudi v zadnjem ohranjenem pismu (1585) vojvodi Ludviku Würtemberškemu s ponosom poroča o živi dejavnosti slovenske Protestantske cerkve in kaže na njeno življenjsko sposobnost, zato tudi potrebuje nove pastore: »... [D]a je v Ljubljani kljub težkemu in vztrajnemu preganjanju s strani papeških (od Turkov, ker so jih naši letos 3-krat porazili, pa sta bila požgana in porušena 2 gradova) prisotna velika cerkev resnično Bogu vdanih vernikov. Zjutraj pridigajo slovensko, pa je cerkev vedno polna, ob 8. uri pridigajo nemško, prihajajo pa gospodje odborniki s svojimi ženami ter meščani in rokodelci, ki znajo nemško, in spet je cerkev polna. Po kosilu je pridiga znova v slovenščini, k njej pridejo posli in slovenski otroci in spet je cerkev polna. Če ima naša cerkev pogreb, gredo vsi šolarji iz latinske, nemške in slovenskih šol ter mnogo ljudi v procesiji ...«²⁶ Trubar torej ni niti pomislil na možnost konca verskega občestva, ki ga je sam pomagal organizirati med svojim prvim bivanjem v Ljubljani ter pozneje med drugim in tretjim.²⁷

V Trubarjevih pismih je močno poudarjena tudi skrb za šolo. Poskrbel je ne le za nove pridigarje, temveč tudi za šolnike, ki naj bi mladino vzgajali v duhu nove oziroma stare prave krščanske vere. Tako je 1. av-

²⁴ Prav tam.

²⁵ *ZDPT 10*, Listine, št. 7, 382.

²⁶ *ZDPT 10*, 340.

²⁷ J. Rajhman, *n. d.*, 10.

gusta 1565 skupaj s Kreljem sestavil pismo Adamu Bohoriču in ga povabil, naj postane šolnik v javni šoli v Ljubljani. Iz pisma je razvidno Trubarjevo zavedanje o neukem ljudstvu, ko piše Bohoriču: »Ne dvomimo, da dobro poznaš in neredko obžaluješ nesrečno kulturno zaostalost naše ožje domovine, saj je prava sramota, kako se vsepovsod šopiri zaničevanje do lepih umetnosti in zanemarjanje duhovne izobrazbe. Toda ko bi le vsi, ki to bedno rovtarstvo v resnici občutijo, hoteli združiti z nami svoje želje in gorečnost, svoje misli in delo ter z nami vred napeti vse sile, da mu napravijo konec. Zakaj mi, ki nam je posebno jasno, da so šole cerkvi potrebne kakor leva roka, smo tej stvari že od kraja posvečali največjo skrb in prizadevnost in smo naposled z mnogimi prošnjami in moledovanjem pripravili prvake naše dežele do tega, da so dobrohotno in širokosrčno obljubili in določili denarno pomoč za ustanovitev javne šole tu v Ljubljani.«²⁸ Trubar ne skriva svoje skrbi za to, da je to bedno rovtarstvo treba pregnati, kar je mogoče samo z izobrazbo.

Veliko pred njim je Martin Luther v svojih znamenitih protestnih tezah o odpustkih, ki jih je 31. oktobra 1517 poslal nadškofu v Mainz in Magdeburgu in škofu v Brandenburg, med drugim opozoril na pomembno vprašanje o pomenu izobraževanja za pravilno razumevanje temeljnih resnic krščanskega verovanja. Luthrove teze od 43 do 51 se vse začno z napovedjo »Kristjane je treba poučiti ...«, v predzadnji, 94., tezi pa pravi: »Kristjane je treba opomniti«, namreč, »da je Kristus njihova glava, da bi se mu trudili slediti preko trpljenja, smrti in pekla.«²⁹ Luthrove teze niso le protest proti razmeram v takratni Cerkvi, ampak je iz njih mogoče prepoznati trdno odločenost, da je treba ljudi pravilno poučiti in jih izobraziti o temeljnih resnicah vere. Tako je povsem na začetku reformacijskega gibanja močno poudarjeno izobraževanje za pravilno razumevanje, in to najprej in predvsem razumevanje Svetega pisma, prek tega pa poznavanje in razumevanje krščanske vere. Temu je Trubar sledil vse svoje življenje.

²⁸ ZDPT 10, 228–229.

²⁹ Slovenski prevod v: F. Kuzmič, Reformator Martin Luter in njegove teze. *Znamenje* 19 (1989): 485–491.

Sklep

V razpravi smo želeli nakazati pomen slovenskega reformatorja Primoža Trubarja za sedanje razumevanje kulturnega in verskega pluralizma, ki se je izoblikoval v drugi polovici 16. stoletja, ko so slovenski protestanti s Trubarjem na čelu delovali v nemških deželah in s svojim poseganjem v dogodke v domovini oblikovali neko novo versko in kulturno okolje. Trubar je kot evangeličanski pastor v nemških deželah (v sedanjem smislu) utrjeval pot vzajemnega dialoga in bogatenja na kulturni ter verski ravni med slovanskim in germanskim svetom, kar je takratnega pripadnika slovenstva postopoma uvrščalo v evropski kontekst, hkrati pa mu je krepilo zavest lastne identitete. Kot je kulturno in religiozno okolje 16. stoletja v stremljenju po prelomu s tradicionalnimi vrednotami prineslo neprecenljiv napredek za posamezne narode, tako danes globalno okolje ponuja možnost utrjevanja kulturne, religiozne in narodne identitete posameznika ter hkrati njegovo vključitev v širši evropski in globalni prostor. Pred praznovanjem 500-letnice reformacije ves evropski krščanski svet ugotavlja, da je znotraj krščanskih skupnosti več stvari, ki zbližujejo, kakor tistih, ki ločujejo. Tako moremo tudi v razumevanju posameznih oseb in dogodkov v nacionalni zgodovini iskati tiste stične točke, ki kažejo na združevalno moč posameznikov, in pri njih tiste realne vrednote, ki jih postavljajo nad druge, čeprav pri tem nikoli ne smemo pretiravati. Izkušnje iz zgodovine kažejo, da je človekova osebna drža v pluralizmu vrednot toliko trdnejša, kolikor bolj je poučen in trden v svoji identiteti ter v spoštovanju identitete drugega.

B i b l i o g r a f i j a

1. Elze, Theodor. *Primus Trubers Briefe*. Tübingen, 1897.
2. Gantar, Kajetan. Latinistična književna ustvarjalnost na Slovenskem. V G. Jäger, *Uvod v klasično filologijo*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, 1998.
3. Huber, Wolfgang. Protestantizem kot načelo. *Poligrafi* 6, št. 21/22 (2001): 107–112.
4. Kostrenčič, Ivan. *Urkundliche Beiträge zur Geschichte der protestantischen Literatur der Südslaven in den Jahren 1559-1565*. C. Gerold, 1874.

5. Krajnc-Vrečko, Fanika. *Zbrana dela Primoža Trubarja I*. Ljubljana: Rokus, 2002.
6. Krajnc-Vrečko, Fanika. *Zbrana dela Primoža Trubarja II*. Ljubljana: Rokus, 2003.
7. Krajnc-Vrečko, Fanika. Podoba strpnosti med krščanskimi cerkvami. V *Na poti strpnosti: Monoteistične religije in verska svoboda*, 5–22. Maribor: Sinagoga, 2009.
8. Krajnc-Vrečko, Fanika. Etičnost jezika v kulturni, narodni in verski pogojenosti. *Bogoslovje* 74, br. 2 (2015): 262–271.
9. Krajnc-Vrečko, Fanika, in Vrečko, Edi. *Zbrana dela Primoža Trubarja 10*. Ljubljana: Pedagoški inštitut, 2015. <http://www.pei.si/Sifranti/StaticPage.aspx?id=157> (pridobljeno 12. 9. 2016).
10. Kuzmič, Franc. Reformator Martin Luter in njegove teze. *Znamenje* 19 (1989). 485–491.
11. Logar, Janez. Krištof vojvoda Württemberški. V: *Slovenska bibliografija*. <http://www.slovenska-biografija.si/oseba/sbi305548/> (pridobljeno 26. 10. 2016).
12. Luther, Martin, prev. Božidar Debeljak. *Tukaj stojim: teološko politični spisi*. Ljubljana: Krtina, 2002.
13. Paternu, Boris. Primož Trubar, naš sodobnik. V: *Trubarjev zbornik*, M. Pirjevec, ur. Trst-Gorica-Videm, 2009.
14. Rajhman, Jože. *Pisma Primoža Trubarja*. Ljubljana: SAZU, 1986.
15. Rajhman, Jože. *Pisma slovenskih protestantov*. Ljubljana: ZRC SAZU, 1996.
16. Rajhman, Jože. *Primož Trubar*. Slovenska biografija. <http://www.slovenska-biografija.si/oseba/sbi729148/> (pridobljeno 12. 9. 2016).
17. Simoniti, Primož. *Humanizem na Slovenskem*. Ljubljana: Slovenska matica, 1979.
18. Šmitek, Zmago, in Božidar Jezernik. Antropološka tradicija na Slovenskem. *Etnolog* (NV), 2, št. 2 (1992): 259–266.
19. Vinkler, Jonatan. Pred Turki in papežniki nas brani, Gospod. V: *Zbrana dela Primoža Trubarja V*, 563–670. Ljubljana: Darila Rokus, 2009.

ISLAM IN EVROPA

Primož Šterbenč

Uvod

V zadnjem letu in pol se Evropa sooča z množičnim begunskim valom, izvirajočim večinoma z Bližnjega vzhoda oziroma iz širšega muslimanskega sveta. Zaradi stotisočev beguncev, predvsem iz Sirije, Iraka in Afganistana, ki želijo pridobiti azil v zahodnoevropskih državah, pa je v Evropi prišlo do povečanja islamofobije in krepite desničarskih skupin, ki poudarjajo, da so muslimani pripadniki agresivne religije, ki generira terorizem in želi prevzeti nadzor nad staro celino. Tovrstna retorika ni presenetljiva, saj je protiislamski diskurz v Evropi star devet stoletij, eden od njegovih temeljnih elementov pa je zatrjevanje, da je islam inherentno agresivna religija.¹

Desničarske politične skupine poleg poudarjanja »varnostne grožnje«, ki naj bi jo pomenili imigranti iz muslimanskega sveta, poudarjajo tudi »drugačnost« beguncev, s čimer se sporoča, da naj bi ti izhajali iz kulture, ki je popolnoma drugačna kot evropska. Poleg tega so vlade držav, ki ležijo vzdolž »balkanske begunske poti«, postavile žičnate ograde, ki naj bi preprečevale prihod beguncev, tovrsten odziv pa nekako implicira, da je treba Evropo zaščititi pred vdiranjem »barbarov«.² Tudi ta dejanja vsaj v določeni meri izražajo pomemben element protiislamskega

¹ O protiislamskem diskurzu na primer: Karen Armstrong, *Muhammad: A Western Attempt to Understand Islam* (London: Victor Gollancz Ltd., 1991/1992), 21–44; Jonathan Lyons, *Islam Through Western Eyes: From the Crusades to the War on Terrorism* (New York, Chichester, West Sussex: Columbia University Press, 2012/2014); Tomaž Mastnak, »Europe and the Muslims: The Permanent Crusade?« v *The New Crusades: Constructing the Muslim Enemy*, ur. Emran Qureshi in Michael A. Sells (New York, Chichester, West Sussex: Columbia University Press, 2003), 205–247.

² Javnomenjska raziskava časnika Delo, opravljena februarja 2016, je pokazala, da 54 odstotkov vprašanih podpira predlog, da bi se makedonsko-grška meja popolnoma zaprla za begunce oziroma migrante. Zoran Potič, »Večina za ostre ukrepe proti prebežnikom,« *Delo* (22. februar 2016): 1.

diskurza, in sicer zatrjevanje, da je islam v temelju sovražen racionalni misli oziroma znanosti, s čimer naj bi bil popolnoma tuj zahodni racionalistični tradiciji. Kot poudarja Lyons, so idejo o sovražnosti islama do racionalne misli skozi zgodovino reproducirale različne skupine, od renesančnih humanistov do sodobnih avtorjev.³

Zaradi krepitve islamofobije ter desničarskih skupin in ideologij v Evropi, kot tudi zaradi velikega vpliva, ki ga ima vse od 90. let prejšnjega stoletja Huntingtonova teza o prihajajočem »trku civilizacij«,⁴ je nujno argumentirano zavračati tezo o sovražnosti islama do racionalne misli, s tem pa tudi idejo o »drugačnosti« in »tujosti« islamske kulture oziroma civilizacije. V tem smislu je treba poudarjati znanstvene oziroma intelektualne dosežke islamske civilizacije v zgodovini ter njihov bistveni in celo odločilni prispevek k nastanku moderne znanosti in Evrope (Zahoda) kot znanstvene supersile. Pri tem je nujno treba presegati uveljavljeno stališče, da je islamska civilizacija v svoji »zlati dobi« le ohranila oziroma zaščitila klasično grško zapuščino in jo nato predala Evropi.⁵ Islamska civilizacija je namreč med približno 8. in 16. stoletjem: sistematično prevzela klasično grško zapuščino in jo tako ohranila v času, ko je bila v Evropi tako rekoč pozabljena; usvojila klasično znanje in ga nato bistveno nadgradila oziroma izboljšala, s tem pa generirala novo znanost; (objektivno gledano) omogočila, da je bilo nadgrajeno klasično znanje (nova znanost) prek prevodov preneseno v Evropo, kar je pomenilo oživljanje klasične zapuščine na stari celini, s čimer je odločilno prispevala k nastopu »renesanse« v Evropi. Zaradi tega je mogoče argumentirati, da je muslimanski svet imel bistveno in celo odločilno vlogo v procesu nastajanja moderne Evrope. To je nujno treba poudarjati tudi zato, ker disciplina »zgodovine znanosti« teži k zmanjševanju vloge islamske civilizacije pri nastanku moderne znanosti.⁶

³ Lyons, *Islam Through Western Eyes*, 73–110.

⁴ Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (London: Touchstone, 1996/1998).

⁵ Saliba poudarja, da »klasična zgodba« govori o tem, da je islamska zlata doba le ponovila (reproducirala) dosežke klasične Grčije. George Saliba, *Islamic Science and the Making of the European Renaissance* (Cambridge, Massachusetts; London, England: The MIT Press, 2007/2011), 2.

⁶ O tovrstni težnji v disciplini zgodovine znanosti na primer: Lyons, *Islam Through Western Eyes*, 74–76.

Namen pričujočega sestavka je opredeliti prispevek islamske civilizacije k nastanku moderne Evrope in Zahoda, in sicer prek znanstvenih oziroma intelektualnih dosežkov in njihovega vpliva na način razmišljanja. Pri tem bodo najprej opredeljeni nastavki v islamski doktrini za pridobivanje znanja, nato pa bo predstavljen proces muslimanskega prevzemanja klasičnega znanja in njegovega nadgrajevanja, in sicer na področjih astronomije, matematike, medicine in filozofije. Končno bo opisan proces prenašanja nadgrajenega znanja v Evropo, nato pa ocenjen njegov vpliv na razvoj evropske znanosti in način razmišljanja.

1 Pomen znanja v islamu

Moderni avtorji (zgodovinarji) poudarjajo, da je bil islam sila, ki je poganjala islamsko znanost in civilizacijo.⁷ Rosenthal poudarja, da je znanje (arabsko *ilm*) eden od tistih konceptov, ki so dominirali islamu ter dali muslimanski civilizaciji njeno distinktivno obliko in značaj.⁸ Znanje je koncept, ki je v največji meri določil muslimansko civilizacijo v vseh njenih vidikih, v tem smislu pa je imel celo večji vpliv kot nekateri najmočnejši pojmi islamskega religijskega življenja, kot sta »priznavanje enosti boga« (*tavhid*) in »resnična religija« (*ad din*).⁹ Mogoče je celo reči, da je znanje islam. V islamu je bilo znanje cilj vseh hvalevrednih prizadevanj.¹⁰

Beseda »znanje« (*ilm*) se skupaj z izpeljankami v Koranu pojavlja okoli 750-krat, kar pomeni, da tvori okoli odstotek vseh besed v mus-

⁷ Ahmad Y. Al-Hassan, »Factors behind the Decline of Islamic Science after the Sixteenth Century,« v *Islam and the Challenge of Modernity: Historical and Contemporary Contexts*, ur. Sharifah Shifa Al-Attas (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1996), 359.

⁸ Tudi Pedersen poudarja, da je bila v muslimanskem svetu intelektualna dejavnost ukoreninjena v religiji. Johannes Pedersen, *The Arabic Book* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1946/1984), 21.

⁹ Ob tem je izjemno pomembno, da je znanje koncept, v katerem sta združeni religijska in sekularna terminologija. To pomeni, da pojem »znanje« obsega znanje o islamskih religijskih doktrinah in obveznostih, poleg tega pa tudi bolj splošno sistematično učenost *per se* in znanosti kot izraz človekove lakote po védenju. Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam* (Leiden: E. J. Brill, 1970), 22; Franz Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam* (London in New York: Routledge, 1965/1994), 5.

¹⁰ Rosenthal, *Knowledge Triumphant*, 2, 32.

limanski sveti knjigi. Samo nekaj besed (»bog«; »reči«; »imeti«; »gospodar« ali »gospod«) se v Koranu pojavlja pogosteje. Ob tem je treba upoštevati, da je prerok Mohamed želel s ponavljanjem besed v Koranu doseči, da bi se muslimani zavedali nekaterih temeljnih resnic. Vsekakor je »znanju« pridajal velik pomen – tudi če se beseda v Koranu pojavlja na videz naključno, se pojavlja z namenom povedati, da je eno od temeljnih sporočil.¹¹ Tako Koran vsebuje poved: »... Gospodar moj, daj mi še več znanja!« (20: 114).¹² Poleg tega Koran enači religijsko vero z znanjem, zaradi česar se beseda »znanje« pojavlja skupaj z besedo »vera« (*iman*): »... Allah bo dvignil na visoke stopnje tiste med vami, ki verujejo, in tiste, ki so prejeli znanje ...« (58: 11) in »Tisti pa, ki so dobili znanje in vero, bodo rekli ...« (30: 56).¹³ Tudi drugi vir islamskega prava, normativna prerokova praksa (*suna*), poudarja pomen znanja. Tako tradiciji (poročili) navajata, da je prerok rekel, da je »iskanje znanja religijska dolžnost vsakega muslimana« in da je »črnilo učenjakov vredno več kot kri mučenikov«.¹⁴ Zbirke tradicij so običajno vsebovale posebna poglavja, posvečena tematiki »znanja«.¹⁵

Rosenthal poudarja, da je v islamu koncept znanja imel večji pomen kot v kateri koli drugi civilizaciji. Prevladal je nad vsemi vidiki muslimanskega intelektualnega, duhovnega in družabnega življenja. Znanje so najprej prevzeli izobraženi razredi, nato pa je stalno prizadevanje za dosežke v intelektualnem življenju nujno vzbudilo pozitiven odgovor množic. Čeprav je grško-rimska filozofija globoko spoštovala razmišljanje (*phronēin*), čisto znanje (*theoria*) in znanje (*epistēmē*), pa v antiki odnos do znanja ni vseboval take predanosti, kot je obstajala v srednjeveškem islamu. V antiki je ob združevanju etike in znanja prva vseskozi ohranjala večjo privlačnost za tedanje ljudi, in področje religije ni bilo nikoli tako nerazdružljivo vpeto v področje znanja kot pozneje v isla-

¹¹ Prav tam, 19–22.

¹² *Korán: Prevod iz arabskega izvornika*, prevod Mohsen Alhady in Margit P. Alhady (Ljubljana: Beletrina, 2014).

¹³ Prav tam.

¹⁴ Al-Hassan, »Factors behind,« 360; Rosenthal, *Knowledge Triumphant*, 89.

¹⁵ Rosenthal, *Knowledge Triumphant*, 70.

mu. Tudi v kitajski in indijski civilizaciji znanje ni imelo tako središčne in pomembne vloge kot v islamu.¹⁶

2 Prenos klasičnega znanja v muslimanski svet in njegova nadgradnja

2.1 Prenos klasičnega znanja

Arabske islamske armade so v prvem desetletju po smrti preroka Mohameda (632–642) Bizancu in sasanidskemu perzijskemu imperiju odvzele helenizirane Sirijo, zahodni del Irana in Egipt, v času damaščanskega omajadskega kalifata (661–750) pa je islamski imperij že segal od Atlantika (Pirenejskega polotoka) do Inda in meja Kitajske. Muslimani so tako začeli nadzorovati tudi velika središča grške učenosti (Aleksandrija, Antiohija, Haran, Edesa, Džundišapur, Marv), ki so postala glavni kanali za prenašanje klasičnega znanja v njihove roke. Islamski imperij je v času bagdadskega abasidskega kalifata (750–1258) na podlagi svoje ogromne ozemeljske sestave in upravne enovitosti tudi obnavljal starodavne vezi med do tedaj ločenimi intelektualnimi tradicijami – helenistično, perzijsko in indijsko. Pomembna pridobitev za imperij je bila usvojitev kitajske tehnologije izdelave papirja (po bitki pri Talasu leta 751), kar je ob uveljavitvi arabščine kot univerzalnega jezika komunikacije omogočilo hitro in učinkovito izmenjavo idej in znanja.¹⁷

Že v času damaščanskega omajadskega kalifata so bili opravljeni nekateri prevodi grških del s področij alkemije, medicine, astrono-

¹⁶ Prav tam, 334–340.

¹⁷ Ahmad Dallal, »Science, Medicine, and Technology: the Making of a Scientific Culture,« v *The Oxford History of Islam*, ur. John L. Esposito (Oxford etc.: Oxford University Press, 1999), 158; Majid Fakhry, »Philosophy and History,« v *The Genius of Arab Civilization: Source of Renaissance*, ur. John R. Hayes (Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1975/1983), 56; Philip K. Hitti, *History of the Arabs* (Houndmills, Basingstoke, Hampshire, New York: Palgrave Macmillan, 1937/2002), 147–168, 206; Jonathan Lyons, *The House of Wisdom: How the Arabs Transformed Western Civilization* (London, New York, Berlin: Bloomsbury Publishing, 2009/2010), 56–58; Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam*, 2.

mije in filozofije v arabščino.¹⁸ Vendar pa je proces pridobivanja ter nato prevajanja znanstvenih, medicinskih in filozofskih del intenzivno začel potekati v bagdadskem abasidskem kalifatu, prvenstveno v 9. stoletju. Čeprav so nekaj časa prevajali perzijska in indijska (jezik sanskrt) dela, pa so med letoma 820 in 870 prevodi grških (helenskih in helenističnih)¹⁹ del tako rekoč popolnoma izpodrinili prevode drugih del. Arabci so namreč spoznali, da grški filozofski korpus, ki je vključeval tudi matematična, medicinska in astronomska dela, tvori integriran skupek znanja, ki lahko pojasni številne različne pojave, in sicer z uporabo vseobsegajočega filozofskega (aristotelijanskega) sistema.²⁰ Tako so v bagdadskem abasidskem kalifatu v 150 letih (od sredine 8. do konca 9. stoletja) pridobili in v arabščino prevedli vsa dostopna grška znanstvena, medicinska in filozofska dela.²¹ Med drugim so bila pridobljena in prevedena vsa Galenova medicinska dela in tako rekoč vsa Aristotelova filozofska dela. Večkrat so prevedli tudi daleč najpomembnejše delo s področja astronomije, Ptolemejev »Veliki astronomski sistem«, ki je postal bolj znan pod arabskim naslovom *Almagest*.²² Sabra tako upravičeno ugotavlja, da je širok prevajalski proces vodil v akumulacijo znanstvene učenosti, kakršne dotlej še ni bilo.²³

Obstajala sta dva glavna razloga za tako obsežen in intenziven prevajalski proces. Prvi je bil osrednji pomen, ki ga islam daje znanju – če ne bi obstajala ta doktrinarna podlaga, potem prevajalska dejavnost ne bi bila tako obsežna in kakovostna (verjetno bi bila omejena na absolutno bistveno in takoj uporabno). Interes za znanost je bil razlog za prevode in ne obratno.²⁴ Drugi razlog so bili kompleksni procesi v tedanjem

¹⁸ Prvi prevod grškega dela v arabščino (področje alkemije) je organiziral Halid Ibn Jazid Ibn Muavija med vladavino damaščanskega omajadskega kalifa Abd Al Malika (685–705), in sicer zato, ker se je ta odločil, da bo imperij začel kovati svoj denar; do tedaj so uporabljali denar Bizanca in sasanidskega imperija. Saliba, *Islamic Science*, 50–51.

¹⁹ V nadaljevanju bo oznaka »grška dela« vedno pomenila helenska in/ali helenistična dela.

²⁰ Saliba, *Islamic Science*, 74–75.

²¹ Lyons, *The House of Wisdom*, 63–64.

²² Dallal, »Science, Medicine, and Technology,« 163; Fakhry, »Philosophy and History,« 56; Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam*, 10.

²³ Abdelhamid I. Sabra, »The Exact Sciences,« v *The Genius of Arab Civilization: Source of Renaissance*, ur. John R. Hayes (Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1975/1983), 149.

²⁴ Dallal, »Science, Medicine, and Technology,« 159; Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam*, 5.

družbenoekonomskem okolju, saj so etnično in religijsko različni uradniki v damaščanskem omajadskem in bagdadskem abasidskem kalifatu za pridobitev zaposlitev (visokih položajev) medsebojno tekmovali v znanju, ki so ga pridobili z organiziranjem prevodov grških del.²⁵

2.2 Nadgradnja klasičnega znanja

Islamska civilizacija ni le reproducirala oziroma ohranila antičnih dosežkov in nato omogočila Evropi, da jih je spet pridobila, temveč je klasično znanje s svojo znanstveno dejavnostjo bistveno kvalitativno nadgradila, ustvarjala pa je tudi nove znanosti. To poudarjajo najboljši poznavalci islamske (arabske) intelektualne dejavnosti.²⁶ Oznaka »islamska znanost« ali še bolje »arabska znanost«²⁷ se uporablja za ogromno in kompleksno dejavnost, ki so jo začeli zgodnji abasidski kalifi po letu 750, potekala pa je vsaj 600 let. V muslimanskih družbah tistega časa je bila znanost prakticirana v takem obsegu, kot še nikoli prej v zgodovini, saj je v mestnih središčih od Atlantika do meja Kitajske v različnih znanstvenih disciplinah delovalo na tisoče znanstvenikov. Do pojava moderne znanosti nobena druga civilizacija ni zaposlovala toliko znanstvenikov, ustvarila toliko znanstvenih knjig in zagotovila take podpore znanstveni dejavnosti.²⁸

Nujno je treba poudariti, da čeprav je islamska doktrina odločilno vplivala na znanstveni interes muslimanskih družb, islam ni določal kognitivnih vsebin znanosti. Religijski diskurzi o znanosti so zagovarjali njeno ločenost od religije, posledično pa se je lahko razvilo brezvrednostno oziroma etično nevtrarno znanstveno védenje, ki ni bilo

²⁵ Dallal, »Science, Medicine, and Technology,« 160; Saliba, *Islamic Science*, 52–78.

²⁶ Dallal, »Science, Medicine, and Technology,« 161, 212; Fakhry, »Philosophy and History,« 55; Sabra, »The Exact Sciences,« 163; Saliba, *Islamic Science*.

²⁷ O »islamski znanosti« je mogoče govoriti zato, ker znanost v islamskih mestnih središčih ni cvetela le kot integralni del islamske civilizacije, temveč tudi kot ena od njenih ustanov. Vendar pa je oznaka »arabska znanost« še primernejša, ker se je ta znanost začela na arabsko pobudo in je potekala pod arabskim pokroviteljstvom, še posebej pa zato, ker je bil arabski jezik medij, prek katerega se je razvila (vendar ne zaradi arabske etnične pripadnosti znanstvenikov, ampak ker so arabsčino sprejeli kot jezik svojega znanstvenega izražanja). Dallal, »Science, Medicine, and Technology,« 157–158; Sabra, »The Exact Sciences,« 149.

²⁸ Dallal, »Science, Medicine, and Technology,« 155; Sabra, »The Exact Sciences,« 149.

povezano z nobeno posebno kulturo. Z drugimi besedami, religija si ni poskušala podrediti znanosti, temveč je med njima obstajala ločenost.²⁹ V nadaljevanju bodo opredeljeni nekateri največji znanstveni oziroma intelektualni dosežki (vključno s preboji) islamske civilizacije na področjih astronomije, matematike, medicine in filozofije.

Astronomija

Astronomija je bila ena od najstarejših, najrazvitejših in najbolj spoštovanih antičnih znanosti. Ta disciplina je bila v skoraj vseh kulturah obravnavana kot kraljica znanosti.³⁰ Arabski astronomi so najprej študirali nekatera perzijska in indijska astronomska dela, vendar pa je imela daleč največji formativni vpliv na arabsko astronomijo grška astronomija, kajti arabski astronomi so kmalu ugotovili, da je tako po celovitosti kot tudi po kakovosti močno superiorna v primerjavi s perzijsko in indijsko. Še posebej en avtor in eno delo sta imela izrazito neproporcionalen vpliv na arabsko astronomijo, in sicer Ptolemej (živel je v 2. stoletju) in njegov *Almagest*.³¹ Arabci so v 9. stoletju (sukcesivno) opravili najmanj štiri prevode *Almagesta*, prvega že leta 829, delo pa je zanje pomenilo neprecenljivo vodilo pri raziskovanju in študiju. Vendarle pa so tako rekoč od vsega začetka imeli do njega refleksiven oziroma kritičen odnos, saj so ga vseskozi popravljali in dopolnjevali.³²

Arabski astronomi so v prvi fazi v 9. stoletju z opazovanji v astronomskih opazovalnicah v Bagdadu in Damasku najprej preverjali pravilnosti izračunov v *Almagestu* in ugotavljali številne stvarne napake ter jih popravljali. V prvi fazi so tudi popravljali Ptolemejeve konstante, uvedli izboljšane računske metode in uvajali nova matematična orodja. Razvili so nove astronomske tabele in uvajali izboljšane opazovalne parametre. V 10. in 11. stoletju so se lotili posodabljanja *Almagesta*, v tem

²⁹ Dallal, »Science, Medicine, and Technology,« 157, 213.

³⁰ Dallal, »Science, Medicine, and Technology,« 161; Saliba, *Islamic Science*, 27.

³¹ *Almagest* je bil največji dosežek helenistične matematične astronomije in eden od največjih dosežkov vse helenistične znanosti. V njem je Ptolemej sintetiziral prejšnje znanje helenistične astronomije v razmerju do svojih novih opazovanj. Delo je vsebovalo elaborirano in vseobsežno teorijo o gibanju zvezd, Sonca, Lune in petih vidnih planetov (Merkurja, Venera, Marsa, Jupitra in Saturna). Ptolemejski astronomski sistem je ostal dominanten vse do sredine 16. stoletja. Dallal, »Science, Medicine, and Technology,« 162–163; Lyons, *The House of Wisdom*, 75.

³² Dallal, »Science, Medicine, and Technology,« 162, 165; Saliba, *Islamic Science*, 17.

okviru pa so pomembno razvijali trigonometrijo, kar je dramatično izboljšalo natančnost astronomskih izračunov. Na podlagi teh sprememb *Almagest* za arabske astronome ni več pomenil modela, ki bi mu sledili, temveč je postal temelj, na katerem so lahko gradili.³³

V 12. stoletju je sledilo novo obdobje, v katerem so arabski astronomi, oboroženi s temeljito matematično konceptualizacijo svoje discipline, pogumno postavljali pod vprašaj temeljni filozofski okvir *Almagesta* oziroma ugotavljali kozmološke probleme Ptolemejevega dela. Pri tem so bili zmeraj bolj kritični, tako da so govorili o »ptolemejski absurdnosti«. Ugotavljali so namreč, da obstaja nezdržljivost med Ptolemejevimi matematičnimi modeli in dejanskim gibanjem nebesnih teles oziroma med matematiko *Almagesta* in fiziko »Planetarnih hipotez« (drugega Ptolemejevega dela). Zaradi tega so razvili nov znanstveni žanr »dvoma«, v okviru katerega je Ibn Al Hajtam (umrl je leta 1040) napisal delo »Dvomi o Ptolemeju« (*Al Šukuk Ala Batlajmus*), v katerem je obsodil same temelje ptolemejske astronomije in pozval k njeni zamenjavi z alternativno astronomijo, ki ne bi vsebovala takih kontradikcij. Taki napadi, ki so jih izvajali tudi drugi arabski astronomi, so artikulirali novo konceptualizacijo, ki je postavila temelje za novo, konsistentno islamsko znanost.³⁴

Alternativno astronomijo so v 13. in 14. stoletju dejansko postavljali trije arabski astronomi, ki so za razrešitev problemov ptolemejske astronomije razvili nove matematične teoreme. Muajad Ad Din Al Urđi (umrl je leta 1266) je razvil »Urdijevo veliko premiso« (uniformno gibanje sfer), ki je pomenila epohalno spremembo in se je v nadaljnjem raziskovanju izkazala za zelo plodno. Nasir Ad Din At Tusi (umrl je leta 1274) pa je razvil »Tusijev par« (dvojno krožno gibanje ustvari linearno gibanje), ki je imel izjemen vpliv na poznejše astronome. Končno je Ibn Al Šatir (umrl je leta 1375) poenotil vse ptolemejske geocentrične sisteme pod eno strukturo, s čimer je pripravil izhodišče za preprost prehod z geocentričnega na heliocentrični sistem. In kar je bilo še pomembnejše, zasnoval je teoretične modele, ki so temeljili na rezultatih opazovanja, pri čemer pa ni ponovil Ptolemejevih nekonsistentnosti. Ti dosežki

³³ Dallal, »Science, Medicine, and Technology,« 165—167; Saliba, *Islamic Science*, 79—90.

³⁴ Dallal, »Science, Medicine, and Technology,« 171; Saliba, *Islamic Science*, 90—101.

so pomenili premik od Ptolemejevega instrumentalnega pristopa k bolj teoretičnemu pristopu, ki je zahteval, da morajo biti predvideni rezultati skladni tako z opazovanji kot tudi s kozmološkimi predpostavkami samih opazovanj.³⁵

Čeprav so Arabci največje dosežke dosegli na področju teoretske astronomije, so se veliko ukvarjali tudi s problemi praktične astronomije, prvenstveno s tistimi, ki so bili povezani z zahtevami islama. Za določitev petih dnevnihi molitev so še poseben pomen dajali merjenju časa, zato so pomembno razvijali tovrstne instrumente. Posledično so perfekcionalizirali *astrolab*, napravo, ki so jo sicer zasnovali grški matematiki in astronomi ter je služila merjenju časa, določanju položaja nebesnih teles in nekaterim drugim funkcijam. Prav arabska izpopolnitev astrolaba zelo stvarno potrjuje genialnost arabske znanosti, ki se je najprej oprla na klasične vire, nato pa jih je močno preseгла.³⁶

Matematika

Arabci so zgodnje informacije o aritmetiki dobili iz dveh virov, Evklidovih »Elementov« (knjige VII–IX) in Nikomahovega »Uvoda v znanost števil«. Drugo knjigo je v arabščino prevedel Thabit Ibn Kurah, ki je tudi revidiral prevod »Elementov«, ki ga je opravil Hunajn Ibn Išak. V svojih komentarjih je Thabit Ibn Kurah popravil nekatera Aristotelova stališča o neskončnih zbirkah. Medtem ko so antični Grki koncept iracionalnega poznali le v geometriji, se je v arabski aritmetiki postopoma razvil koncept iracionalnih števil.³⁷

Že pred nastopom islama so Arabci poznali računanje s prsti, s čimer je bilo mogoče relativno preprosto odštevati in seštevati, vse zahtevnejše operacije pa so bile že težje izvedljive. Bistvena sprememba je nastopila okoli leta 771, ko je v Bagdad prispela hindujska delegacija, ki je s seboj prinesla dragocena matematična in astronomska znanstvena besedila v sanskrtu z naslovom *Sidanta*. Ker so bila besedila zapisana v verzih in so večinoma vsebovala le rezultate, ne pa računskih postopkov, so morali arabski matematiki iz njih dešifrirati vsebino. To delo je uspešno

³⁵ Dallal, »Science, Medicine, and Technology,« 174; Saliba, *Islamic Science*, 150–167.

³⁶ Dallal, »Science, Medicine, and Technology,« 179–181; Lyons, *The House of Wisdom*, 38–39.

³⁷ Sabra, »The Exact Sciences,« 150–151.

opravił Mohamed Ibn Musa Al Hvarizmi (780–850), ki je v »Knjigi seštevanja in odštevanja v skladu s hindujskim računstvom« opredelil devet indijskih števil in simbol ničlo, s katerimi se je dalo opravljati veliko zahtevnejše računске operacije. Tako so indijske številke postale »arabske številke«. ³⁸

Arabci so razvili novo matematično disciplino – algebro. Tudi to je bila zasluga Al Hvarizmija, ki je napisal delo »Knjiga obnavljanja in uravnoteževanja« (*Kitab Al Džabr Val Mukabala*), iz naslova katere je izšla sama beseda »algebra«. Al Hvarizmi je sicer črpal iz grških in indijskih virov, vendar pa je bila njegova knjiga vsekakor novost, saj je uporabil inovativno terminologijo, poleg tega pa je tudi sledil izvirnim ciljem: prvič zagotoviti teorijo za reševanje vseh tipov linearnih in kvadratnih enačb s koreni, ne da bi bila rešitev omejena na kateri koli poseben problem. ³⁹ Arabski matematiki so še bistveno bolj razvijali algebro. Omar Al Hajam je v 12. stoletju razvil geometrično teorijo za enačbe stopnje, manjše kot tri (ta dosežek se pogosto napačno pripisuje Renéju Descartesu), Šaraf Ad Din At Tusi pa je v istem stoletju utemeljil disciplino algebrajske geometrije in prvič v zgodovini formuliral koncept maksimuma algebrajskega izražanja (ta dosežek se pogosto napačno pripisuje francoskemu matematiku Françoisu Vièteju). Al Hvarizmi, Al Hajam in At Tusi so zasnovali popolnoma nove matematične koncepte, s tem pa niso samo restrukturirali helenističnega matematičnega znanja, temveč so ustvarili nove matematične discipline. ⁴⁰

V okviru discipline geometrije so arabski matematiki 500 let poskušali pridobiti dokaz za Evklidovo teorijo vzporednic, pri tem pa so dokazali nekatere teoreme in s tem bistveno prispevali k odkritju neevklidske geometrije. Medtem ko so Indijci na področju trigonometrije poznali sinus, so arabski matematiki razvili preostale trigonometrične funkcije. Na tej podlagi so v 13. stoletju trigonometrijo lahko dokončno ločili od astronomije in ji dali status neodvisne discipline. ⁴¹

³⁸ Dallal, »Science, Medicine, and Technology,« 183–184; Lyons, *The House of Wisdom*, 70–73.

³⁹ Dallal, »Science, Medicine, and Technology,« 184–185; Sabra, »The Exact Sciences,« 152.

⁴⁰ Dallal, »Science, Medicine, and Technology,« 184–189; Sabra, »The Exact Sciences,« 152.

⁴¹ Dallal, »Science, Medicine, and Technology,« 190; Sabra, »The Exact Sciences,« 156.

Medicina

V 9. stoletju so bila v arabščino že prevedena vsa medicinska dela Galena in ta helenistični avtor je imel daleč največji vpliv na razvoj arabske medicine (manjši vpliv so imela prevedena Hipokratova dela).⁴² Med 9. in 13. stoletjem so arabski avtorji ustvarili nekaj pomembnih medicinskih del. Ar Razi (umrl je leta 925) je napisal obsežno delo, ki je temeljilo na opazovanju in klinični dejavnosti, medtem ko je Al Madžusi (umrl je leta 994) napisal bolj teoretično zasnovano delo, ki je vsebovalo razdelan sistem kodificiranja in klasifikacije. Az Zahravi (umrl je leta 1013) je napisal medicinsko enciklopedijo, ki je vsebovala tudi razpravo o kirurgiji, v kateri je opisal in narisal več kot 200 kirurških instrumentov, ki jih je tudi sam zasnoval. Monumentalno in daleč najvplivnejše arabsko (teoretično) medicinsko delo »Kanon medicine« je napisal Ibn Sina (latinsko Avicenna) (980—1037) – vsebovalo je sistematično in izjemno celovito predstavitev medicinske znanosti tistega časa.⁴³

Čeprav nekateri avtorji poudarjajo, da odnos arabske medicine do grške medicine ni bil kritičen in refleksiven ter da v muslimanskem svetu na področju medicine ni bilo resničnega znanstvenega raziskovanja in želje po empiričnem spoznavanju,⁴⁴ je mogoče to trditev vsaj v določeni meri postaviti pod vprašaj. Že Ar Razi je namreč na podlagi svojih opazovanj kritiziral nekatere Galenove ugotovitve, Ibn Al Nafis (umrl je leta 1288) pa je zavrnil Galenovo trditev, da kri iz desnega srčnega prekata pride v levi prekat neposredno (preko nekakšnega kanala), ter prvi odkril, da kri iz levega prekata najprej pride v pljuča in šele potem v levi prekat.⁴⁵ Tudi Al Bagdadi je leta 1200 ob veliki lakoti v Egiptu na podlagi proučevanja okostij umrlih ljudi zavrnil Galenovo ugotovitev,

⁴² Sami K. Hamarneh, »The Life Sciences,« v *The Genius of Arab Civilization: Source of Renaissance*, ur. John R. Hayes (Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1975/1983), 174; Manfred Ullmann, *Islamic Medicine* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1978), 9–11.

⁴³ Hamarneh, »The Life Sciences,« 175–176, 180; Ullmann, *Islamic Medicine*, 43–46.

⁴⁴ Ullmann, *Islamic Medicine*, 23–24.

⁴⁵ Ullmann poudarja, da Ibn Al Nafis do te ugotovitve ni prišel na podlagi sistematičnega fiziološkega raziskovanja, temveč s preprosto logično dedukcijo. Vendar pa Dallal argumentira, da Ibn Al Nafis v svojem delu pogosto govori o anatomskem opazovanju in da je opravljal seciranja. Dallal, »Science, Medicine, and Technology,« 205–206; Ullmann, *Islamic Medicine*, 69.

da je človeška spodnja čeljust sestavljena iz dveh kosti (v resnici iz samo ene).⁴⁶

V muslimanskem svetu so bile prvič ustanovljene bolnišnice, in to je bil eden od največjih institucionalnih dosežkov muslimanskih družb. V njih so se lahko zdravili socialno šibki, imele pa so tudi že ločene oddelke. Tudi farmacija je kot priznana stroka arabsko-islamska institucija; v muslimanskem svetu je postala neodvisna znanost, ločena od medicine (čeprav sodeluje z njo).⁴⁷

Filozofija

V arabščino so bila že kmalu prevedena vsa Aristotelova filozofska dela (z izjemo »Politike«), poleg tega tudi več Platonovih Dialogov v povzetkih Galena in več del neoplatonista Porfirija. V muslimanskem svetu se je kot prevladujoča filozofska smer uveljavila islamska različica neoplatonizma (ta je bil poskus združitve čiste grške zapuščine in zapuščine starodavnih bližnjevzhodnih držav; zanj sta bila značilna globoko religiozen in mističen duh in zahteva po preseganju intelektualnih kategorij, ki jih je stara Grčija uveljavila kot glavne kanale za iskanje resnice). Najpomembnejša islamska neoplatonista sta bila Abu Nasr Al Farabi (umrl je leta 950) in Ibn Sina (Avicenna), ki sta razvila emanacionistično teorijo nastanka vesolja, ki je bila v neposrednem nasprotju s koranskim konceptom stvarjenja sveta *ex nihilo*. Proti njima oziroma islamski filozofiji je ostro nastopil največji islamski teolog Abu Hamid Al Gazali (1058–1111), ki je tri njune trditve razglasil za neverništvo, s tem pa tudi ustavil razvoj filozofije na vzhodu muslimanskega sveta.⁴⁸

Vendar pa se je razvoj (aristotelijanske) filozofije nadaljeval na zahodu muslimanskega sveta, v Španiji, kjer se je v času kordobskega omajadskega kalifata (929–1031) močno uveljavila znanstvena dejavnost, po razpustitvi kalifata pa so almohadski vladarji podpirali filozofijo. Tako je vladar Abu Jusuf Jakub najpomembnejšemu islamskemu filozofu Abu Al Validu Ibn Rušdu (na Zahodu je znan kot Averroes, 1126–

⁴⁶ Dallal, »Science, Medicine, and Technology,« 203, 207; Hamarneh, »The Life Sciences,« 180, 182; Saliba, *Islamic Science*, 24–25, 128.

⁴⁷ Hamarneh, »Life Sciences,« 178, 183.

⁴⁸ Majid Fakhry, »Philosophy and Theology,« v *The Oxford History of Islam*, ur. John L. Esposito (Oxford etc.: Oxford University Press, 1999), 269, 272, 274–275, 281–283.

1198) naročil, naj prouči Aristotelova dela, ki so bila zelo zahtevna, ter napiše jasne in razumljive razlage. Averroes je to nalogo odlično opravil, in sicer v obliki izvlečkov (z opredelitvijo glavnih poudarkov), srednjih komentarjev (s parafraziranjem vsebine) in monumentalnih velikih komentarjev (izjemno podrobne razlage od vrstice do vrstice, pri katerih je uporabil številna grška in arabska filozofska dela, poleg tega pa podajal svoje razlage). Averroes je sicer zavrnil Al Gazalija ter poudarjal združljivost islama in filozofije.⁴⁹

3 Nevednost latinske Evrope in prevodi arabskih del

3.1 Zaton klasičnega znanja v latinski Evropi

Po začetku germanskih vdorov in uničenju zahodnorimskega imperija leta 476 je zahodna (latinska) Evropa naglo drsela v znanstveno oziroma intelektualno nevednost. Po eni strani je muslimanska osvojitvev vzhodnega Sredozemlja Zahod odrezala od Bizanca, kjer so še bile prisotne nekatere sledi grške intelektualne tradicije, po drugi strani pa so bila številna neprecenljiva klasična besedila izgubljena zaradi nepozornosti, uničena v vojni ali pa jih preprosto niso več razumeli zaradi splošne nevednosti ali neznanja grščine. Grščina kot jezik učenosti ni več obstajala, s čimer so stoletja znanja tako rekoč izginila iz kolektivne zavesti latinske Evrope. Do 6. stoletja je bila grška učenost že skoraj popolnoma pozabljena, edina filozofska dela, dostopna zahodnim učenjakom med 6. in 12. stoletjem, so bila Aristotelova logična dela, ki jih je prevedel latinski enciklopedist Boetij, in nekatera Porfirijeva dela; od Platonovih del je bil deloma preveden le *Timaeus*. Med 4. in 8. stoletjem so latinski enciklopedisti v svojih delih sicer pisali o stališčih grških učenjakov, vendar pa jih niso zares poznali in so jih praviloma izkrivljali. Najbolj priljubljeno delo je bila enciklopedija »Etimologije«, ki jo je v 7. stoletju napisal seviljski škof Isidor in je vsebovala zelo borno znanje – med drugim je bilo v njej zapisano, da je Zemlja ravna in da je »podobna kolesu« (tovrsten opis je bil zelo dolgo prisoten v srednjeveški Evropi). V poznem 8. stoletju so bile v Franciji sicer usta-

⁴⁹ Fakhry, »Philosophy and Theology,« 284, 286–288; Lyons, *The House of Wisdom*, 181.

novljene tako imenovane katedralske šole, ki so postale središča latinske učenosti, vendar pa je bilo znanje, ki so ga posedovale, zelo omejeno. Zahodna Evropa je padla v znanstveno temno dobo.⁵⁰

Najstvarnejši pokazatelj intelektualne nemoči latinske Evrope je bilo dejstvo, da ni znala več meriti časa oziroma določati ur dneva. Poleg tega Zahod ni znal natančno določiti datuma največjega krščanskega praznika, velike noči, kajti ni obvladal julijanskega koledarja oziroma ni premogel ustreznega astronomskega niti matematičnega znanja za določitev spomladanskega ekvinokcija. Zaradi tega je bil zahodni človek talec izmenjujočih se ciklov dneva in noči ter organskih faz sajenja in žetve. Samo natančno merjenje časa bi družbi lahko omogočilo, da bi se osvobodila diktata sončnega vzhoda in zahoda in bi abstraktno pojmovala dneve ali čas, kar bi privedlo do novega pogleda na vesolje.⁵¹

3.2 Prevodi arabskih del

Ob koncu 11. stoletja je v zahodni Evropi prišlo do pomembnih družbenoekonomskih sprememb, saj je večja politična stabilnost pripeljala do izboljšanja ekonomskega stanja, uveljavitve denarne ekonomije in krepitve mest, v katerih so se učitelji in študenti začeli povezovati v združenja, ki so sčasoma prerastla v univerze. Na tej podlagi so se uveljavljali novi intelektualci, ki so potovali in bili dovzetni za nove ideje. Poleg tega je nastopila pomembna miselna sprememba, saj se je ideja, da je Bog neposreden razlog za vse, začela umikati razlagi, v skladu s katero se je domnevalo, da naravni objekti lahko neposredno delujejo drug na drugega. Bog naj bi naravi predal moč in sposobnost, da povzroča stvari. Narava je bila tako objektivizirana in obravnavana kot harmonična, urejena in samozadostna celota, ki jo je mogoče preiskovati s človeškim razumom. Človek naj bi odkrival zakone narave (»naturalizem«). Zaradi tovrstnega načina razmišljanja je nastopil velik interes za dela grške antike, od katerih so bila številna dostopna samo

⁵⁰ Majid Fakhry, *Averroes (Ibn Rushd): His Life, Works and Influence* (Oxford: Oneworld Publications, 2001), 129; Edward Grant, *The foundations of modern science in the Middle Ages: Their religious, institutional, and intellectual contexts* (Cambridge, New York, Melbourne: Cambridge University Press, 1996), 13–18; Lyons, *The House of Wisdom*, 29–30, 34–35.

⁵¹ Lyons, *The House of Wisdom*, 30–32.

prek arabskih prevodov. Ker so bili grški zapuščini dodani prispevki številnih arabskih avtorjev, je celota teh del postala znana kot grško-arabska zapuščina. Zahodni učenjaki, ki so se zavedali intelektualne revščine latinske Evrope, so bili odločeni, da bodo pridobili znanstveno zapuščino antike, zato so začeli prevajati razprave iz arabščine in grščine v latinščino.⁵²

Tako je v Španiji v 12. stoletju potekala velika in epohalna dejavnost prenašanja znanosti in naravne filozofije iz arabščine v latinščino. S tem namenom so na Pirenejski polotok prihajali učenjaki prevajalci iz vse Evrope.⁵³ V prvi polovici 12. stoletja so v različnih delih Španije delovali učenjaki, ki so prevajali predvsem znanstvena (matematična in astronomska) dela: John iz Seville, Iohannes Hispalensis, Hugh iz Santalle, Robert iz Kettona (med drugim je prevedel Al Hvarizmijevo delo o algebr), Herman »Sklavus« iz Karintije in Platon iz Tivolija. V drugi polovici 12. stoletja je prevajalska dejavnost potekala v Toledu, prevajalci pa so iskali (tudi) Aristotelova filozofska dela. V Toledu je deloval Gerard iz Cremona, ki je bil daleč najuspešnejši prevajalec, saj je s svojo skupino prevedel številna filozofska (Aristotel in nekateri arabski filozofi), matematična (Evklidovi »Elementi«), medicinska (Galenovi traktati, Ar Razi, Avicennov »Kanon medicine«, kirurški priročnik Al Zahravija) in astronomska dela (leta 1176 je prevedel *Almagesta*). Poleg njega so v Toledu prevajali še Dominicus Gundisalvi, »Avendauth«, Alfred iz Sarešela in Mark iz Toleda.⁵⁴

Nekateri pomembni učenjaki so v 12. stoletju proučevali arabsko znanost na Bližnjem vzhodu, potem pa so tudi prevajali – tako je Adelard iz Batha prevedel Al Hvarizmijevo astronomsko delo in različico Evklidovih »Elementov«.⁵⁵ Izjemno pomembno je dodati, da se je prevajalska dejavnost (v manjši meri) nadaljevala tudi v 13. stoletju, v ka-

⁵² Grant, *The foundations*, 20–23, 33–35; Jens Høyrup, »The formation of a myth: Greek mathematics — our mathematics,« v *Mathematical Europe: History, Myth, Identity*, ur. Catherine Goldstein, Jeremy Gray in Jim Ritter (Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'homme, 1996), 105–106.

⁵³ Grant, *The foundations*, 23.

⁵⁴ Marie-Thérèse d'Alverny, »Translations and Translators,« v *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, ur. Robert L. Benson in Giles Constable (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1982), 444–456.

⁵⁵ Lyons, *The House of Wisdom*, 103–118.

terem je Michael Scot prevedel več velikih komentarjev del Aristotela (»Fizika«, »Metafizika«, »O duši«, »O nebesih«), ki jih je napisal Averroes.⁵⁶

Prevode iz arabščine so pogosto razširjali sami prevajalci ali drugi učenjaki (povezani s prevajalci), ki so potovali po Evropi. V Bologni in Parizu, dveh velikih študijskih središčih, so se srečevali in izmenjevali znanje. Prevodi so tako prišli v Anglijo, Francijo in Italijo (italijanski učenjaki so na primer imeli pomembno vlogo pri razširjanju prevodov medicinskih del, še posebej Avicennovega »Kanona medicine«). Prevode so hitro sprejeli posamezni amaterji, medtem ko so jih počasneje sprejemale univerze. Vendar pa so v 13. stoletju univerzitetni študijski programi že večinoma temeljili na znanju, pridobljenem s prevodi.⁵⁷

Nujno je treba opozoriti, da so bili prvenstveno na Siciliji in v Italiji opravljeni tudi številni prevodi grških znanstvenih in filozofskih del neposredno iz grščine v latinščino. Tako je bilo na primer veliko več Aristotelovih del prevedenih neposredno iz grščine v latinščino kot posredno prek arabščine v latinščino.⁵⁸ Vendar pa je mogoče argumentirati, da so bili prevodi iz arabščine veliko pomembnejši za latinsko Evropo, kajti vsebovali so *pomembno nadgrajeno* klasično znanje, in sicer z več vidikov. Prvič, grška dela so bila v arabskih prevodih skoraj praviloma popravljena in posodobljena – zelo dober primer je *Almagest*. Zaradi tega verjetno ni naključje, da je *Almagest* postal znan med zahodnimi znanstveniki in filozofi šele po prevodu iz arabščine, ki je bil opravljen 15 let po prevodu neposredno iz grščine.⁵⁹ Drugič, prevodi iz arabščine niso zajemali le prevodov grških del, temveč tudi dela arabskih učenjakov, ki so sicer v veliki meri temeljila na grških delih, vendarle pa so vsebovala tudi pomembno nadgradnjo – na primer medicinska dela Avicenne in Ar Razija. Nekatera dela arabskih učenjakov, na primer Al Hvarizmijeva, pa so sploh prinašala večinoma novo znanost. In tretjič, latinska Evropa zaradi stoletij svojega neznanja pogosto ni bila več sposobna razumeti grških del, prevedenih neposredno iz grščine, še posebej tistih najpomembnejših – Aristotelovih, ker so bila ta prezahtevna.

⁵⁶ Fakhry, *Averroes (Ibn Rushd)*, 133.

⁵⁷ D'Alverny, »Translations and Translators,« 457–459.

⁵⁸ D'Alverny, »Translations and Translators,« 433–438; Grant, *The foundations*, 25–26.

⁵⁹ Lyons, *House of Wisdom*, 133.

Zato je bilo odločilno, da so arabski učenjaki v svojih delih razlagali grška dela. Daleč najpomembnejši primer so razlage del Aristotela, ki sta jih latinski Evropi dala Averroes in Avicenna.⁶⁰

4 Pomen prihoda grško-arabske zapuščine v Latinsko Evropo

4.1 Vrnitev nadgrajene klasične zapuščine

Grant poudarja, da prevodi tvorijo eno od resničnih prelomnic v zgodovini zahodne znanosti in naravne filozofije.⁶¹ Prvi, splošnejši pomen prihoda prevodov arabskih del je bil vsekakor v tem, da je tako bistveno nadgrajena klasična zapuščina prišla nazaj v latinsko Evropo po tem, ko sedem stoletij zahodni del stare celine ni imel dostopa do nje. To je imelo epohalne posledice. Španija je bila namreč most, preko katerega sta arabsko-grška filozofija in znanost vstopili v zahodno Evropo, s tem pa so bile pripravljene okoliščine najprej za dvig latinskega sholasticizma (enega od veličin zahodne misli v poznem srednjem veku), potem pa tudi za nastop renesanse v 15. stoletju.⁶² Zaradi tega Winder upravičeno poudarja, da je klasična arabska civilizacija helensko in helenistično preteklost povezala z renesančno prihodnostjo.⁶³

4.2 Prihod novih znanj in konceptualni preboj

V konkretnem smislu so prevodi arabskih del latinski Evropi prinesli odločilno pomembno novo znanje. Na področju matematike je Al Hvarizmijevo delo »Knjiga seštevanja in odštevanja v skladu s hindujskim računstvom«, ki je bilo v latinščino prevedeno v 12. stoletju, prineslo sistem računanja z »arabskimi« štrevilkami⁶⁴ oziroma tehniko »algorizma« (imenovano po latinizaciji imena Al Hvarizmija, utemel-

⁶⁰ V latinski Evropi so bili komentarji Averroesa in Avicenne entuziastično sprejeti kot vodilo pri razlagi zahtevnih del Aristotela. Grant, *The foundations*, 31.

⁶¹ Prav tam, 23.

⁶² Fakhry, *Averroes (Ibn Rushd)*, 130.

⁶³ Bayly Winder, »Foreword,« v *The Genius of Arab Civilization: Source of Renaissance*, ur. John R. Hayes (Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1975/1983), 1.

⁶⁴ Sabra, »The Exact Sciences,« 152.

jitelja te discipline – »Algorismus«).⁶⁵ Evropa se je tudi prvič seznanila z arabsko algebro v drugi polovici 12. stoletja, ko je bil preveden prvi del Al Hvarizmijevega dela »Knjiga obnavljanja in uravnoteževanja«.⁶⁶ K temu je treba dodati, da so seveda v Evropo prispeli (v 12. stoletju ali pozneje) tudi nekateri drugi dosežki arabskih matematikov. Tako je bil na primer leta 1613 objavljen latinski prevod arabskega dokaza za Evklidovo teorijo vzporednic, povzel pa ga je italijanski matematik Gerolamo Saccheri v svojem delu iz leta 1733.⁶⁷ Na tej podlagi je v Evropi do 14. stoletja nastala brezprecedenčna, visoko sofisticirana in avtohtona latinsko-evropska vrsta matematike, ki ni bila nadaljevanje grške matematike, temveč je z eno nogo stala na islamskem algorizmu, z drugo pa na evklidski teoretični aritmetiki.⁶⁸

Na področju medicine so bili s prevodi arabskih medicinskih del v latinščino postavljeni temelji »arabizma« v medicini Zahoda – ta trend je bil dominanten stoletja ter je bil odpravljen šele v modernem času in po dolgih razpravah.⁶⁹ Zahodna civilizacija je Avicennov »Kanon medicine« uporabljala več kot 500 let, to delo pa je bilo temeljna medicinska referenca v daljšem časovnem obdobju kot katera koli druga knjiga o medicini.⁷⁰ Tudi kirurški del enciklopedije, ki jo je napisal Az Zahravi, je imel daljnosežen pomen, saj je bila na njegovi podlagi kirurgija popolnoma integrirana v znanstveno medicino, poleg tega pa je imel velik vpliv na kirurška dela evropskih avtorjev.⁷¹ Poleg tega je Ibn Al Nafisovo odkritje o pretoku krvi odločilno pripomoglo k temu, da je leta 1628 William Harvey uspel dokazati, da kri potuje v celovitem krogu.⁷² Ne nazadnje je zgodnji arabski koncept bolnišnice postal prototip za razvoj moderne bolnišnice.⁷³

⁶⁵ Høyrup, »The formation of a myth,« 106.

⁶⁶ Sabra, »The Exact Sciences,« 153.

⁶⁷ Prav tam, 154.

⁶⁸ Høyrup, »The formation of a myth,« 109.

⁶⁹ Ullmann, *Islamic Medicine*, 53–54.

⁷⁰ M. A. Martin, »Abu 'Ali al-Husayn bin Abdallah bin Sina (Avicenna),« v *The Genius of Arab Civilization: Source of Renaissance*, ur. John R. Hayes (Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1975/1983), 196–197.

⁷¹ Ullmann, *Islamic Medicine*, 45.

⁷² Prav tam, 69.

⁷³ Hamarneh, »The Life Sciences,« 178.

Dogajanje na področju astronomije je bilo specifično, saj dela alternativne astronomije, ki so jih s konceptualnim preseganjem *Almagesta* napisali arabski astronomi (Al Urdi, At Tusi in Ibn Al Šatir), niso bila prevedena v latinščino. Kot ugotavlja Saliba, pa je zelo verjetno, da je vsebina teh del prispela v Evropo in bistveno vplivala na utemeljitelja heliocentrične planetarne teorije Nikolaja Kopernika. Tako je Otto Neugebauer, proučevalec Kopernikove matematične astronomije, leta 1957 prišel do spoznanja, da je lunarni model, ki ga je zasnoval Ibn Al Šatir, v vseh vidikih identičen Kopernikovemu lunarnemu modelu. V tem smislu je Victor Roberts napisal članek z naslovom »Solarna in lunarna teorija Ibn Al Šatirja: Predkopernikanski kopernikanski model« (v njem se je skliceval na Neugebauerja).⁷⁴ Neugebauer je tudi odkril, da je Kopernik v delu *De Revolutionibus* uporabil isti »par«, kot ga je koncipiral At Tusi, s to razliko, da je ta zapisal, da uvaja nov teorem, medtem ko ga je Kopernik le uporabil, ni pa zapisal, da gre za nov teorem, ni podal dokaza zanj niti navedel, da ga je videl v drugem viru.⁷⁵ Poleg tega je raziskovalec Noel Swerdlow ugotovil, da sta Ibn Al Šatir in Kopernik zasnovala identičen model Merkurja, pri čemer naj bi bilo očitno, da ga Kopernik ni razumel in da ga je zato kopiral od Ibn Al Šatirja. Zaradi tega Swerdlow sklepa, da je težko verjeti, da Kopernik ni poznal znanja svojih predhodnikov.⁷⁶ Neugebauer in Swerdlow pa skupaj ugotavljata, da ni vprašanje »če«, temveč »kdaj, kje in v kakšni obliki« je Kopernik izvedel za omenjena zgodnejša dela.⁷⁷

Saliba ugotavlja, da na vprašanje, kako je Kopernik izvedel za pomembne ugotovitve arabskih astronomov, še ni mogoče podati končnega odgovora. Vendar pa tudi argumentira, da je precej verjetno, da se je veliki poljski astronom oprl na neformalne prevode katerega od tedaj precej številnih arabistov, ki so delovali v Evropi (Kopernik je svojo profesionalno kariero naredil v severni Italiji). Hkrati poudarja, da arabski astronomi kljub vsem svojim ugotovitvam zaradi trmastega vztrajanja

⁷⁴ Res pa Roberts dopušča možnost, da sta Ibn Al Šatir in Kopernik prišla do istih ugotovitev neodvisno drug od drugega. Victor Roberts, »The Solar and Lunar Theory of Ibn ash-Shatir: A Pre-Copernican Copernican Model«, *Isis* 48 (December 1957): 432.

⁷⁵ Saliba, *Islamic Science*, 196–199.

⁷⁶ Swerdlow v Saliba, *Islamic Science*, 207–209.

⁷⁷ Swerdlow in Neugebauer v Saliba, *Islamic Science*, 217.

pri aristotelijanski kozmologiji nikoli niso imeli interesa za koncept heliocentričnosti in da je bil ta rezultat Kopernikove genialnosti.⁷⁸ Dallal podobno ugotavlja, da je več modelov Ibn Al Šatirja reproduciral Kopernik in da je slavnega Poljaka jasno mogoče umestiti v vzhodnoarabsko tradicijo astronomske reforme.⁷⁹

Pomembno je poudariti, da posamezni matematični, medicinski in astronomski dosežki, ki jih je pridobila latinska Evropa, niso bili pomembni le sami po sebi, temveč so združeni prinesli arabski konceptualni preboj, ki sega v samo jedro sodobnega Zahoda: spoznanje, da znanje človeku lahko omogoči moč nad naravo.⁸⁰ V tem smislu je nazorno področje merjenja časa. Latinska Evropa je od 10. stoletja naprej zelo počasi napredovala pri usvajanju znanja o uporabi astrolaba, ki je prihajalo iz muslimanskega sveta. Šele po tem, ko je Adelard iz Batha na podlagi svojega študija arabske astronomije in matematike v 12. stoletju napisal delo »O uporabi astrolaba«, je lahko storila večje korake naprej v smeri natančnega merjenja časa ter posledično percepcije, da je veselje mogoče meriti, računati in nadzirati, s čimer se je odprla pot znanosti in tehnologiji.⁸¹

4.3 Ponovno odkritje Aristotela in prvi racionalizem

Najpomembnejši del arabsko-islamske filozofske zapuščine, ki je prišla v latinsko Evropo, je bil Averroesov korpus komentarjev del Aristotela.⁸² Latinski prevodi teh komentarjev so imeli trajen vpliv na evropsko misel in so vodili k ponovnemu odkritju Aristotela na Zahodu po tem, ko je bil ta tam skoraj popolnoma pozabljen (še posebej pomembno vlogo je imel Aristotelov koncept vzročnosti-posledičnosti, ki je zanikal idejo, da za vsemi pojavi neposredno stoji Bog, s tem pa je spodbudil znanstveno raziskovanje narave).⁸³ Averroes je bil izjemno pomemben zato, ker je v svojih delih poudarjal pomen razuma, v tem

⁷⁸ Saliba, *Islamic Science*, 215–221.

⁷⁹ Dallal, »Science, Medicine, and Technology,« 174–175.

⁸⁰ Lyons, *Islam Through Western Eyes*, 75.

⁸¹ Lyons, *The House of Wisdom*, 36–41, 127–128.

⁸² Fakhry, *Averroes (Ibn Rushd)*, 131.

⁸³ Prav tam, 133, 145–146.

smislu pa je svojim naslednikom zapustil ideal čisto racionalne filozofije.⁸⁴ Prihod komentarjev v Evropo je sprožil pravi intelektualni potres. Rimskokatoliška cerkev je sicer prepovedovala vsebino komentarjev, ki ni bila v skladu s katoliško teologijo, vendar pa se je kljub temu predvsem v Parizu in Padovi ter drugod v Italiji uveljavilo močno averroistično gibanje. Tako se je po zaslugi Averroesa v 13. stoletju uveljavljala koncept primata in avtonomije razuma, kar je že pomenilo začetek racionalizma in humanizma, ki ju je pozneje pridigala italijanska renesansa.⁸⁵ Gilson zato poudarja, da je že dolgo pred racionalizmom, ki ga je prinesla italijanska renesansa, obstajal čisto filozofski racionalizem, ki ga je učil Averroes.⁸⁶ Tako je mogoče reči, da je Averroes s svojim delom vzpostavil vitalno povezavo med antično grško filozofijo in evropsko renesanso.⁸⁷ Zaradi averroističnega poudarjanja ločitve razuma in vere v filozofiji ter države in cerkve v politiki se je tudi že uveljavljala sekularistična ideja oziroma se je pripravljala teren za enačenje modernosti s sekularizmom.⁸⁸ Končno so Averroesovi komentarji odločilno vplivali tudi na krščansko filozofijo, saj se je na podlagi njihovega vpliva uveljavil latinski sholasticizem, razum pa je pridobil mesto v krščanstvu – prišlo je do aristotelizacije krščanstva.⁸⁹

Sklep

Islamska civilizacija je z znanstvenimi in filozofskimi dosežki ter konceptualnim prebojem torej bistveno in tudi odločilno vplivala na latinsko Evropo oziroma Zahod. Veliko vprašanje je, ali bi brez njenega

⁸⁴ Etienne Gilson, *Reason and Revelation in the Middle Ages* (New York: Charles Scribner's Sons, 1966), 38.

⁸⁵ Fakhry, *Averroes (Ibn Rushd)*, 137.

⁸⁶ Gilson, *Reason and Revelation*, 37.

⁸⁷ M. A. Martin, »Abu al-Walid Muhammad bin Rushd (Averroes),« v *The Genius of Arab Civilization: Source of Renaissance*, ur. John R. Hayes (Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1975/1983), 70.

⁸⁸ Fakhry, *Averroes (Ibn Rushd)*, 137; Oliver Leaman, »Averroës and the West,« v *Averroës and the Enlightenment*, ur. Mourad Wahba in Mona Abousenna (New York: Prometheus Books, 1996), 66.

⁸⁹ Vern L. Bullough, »Medieval Scholasticism and Averroism: The Implication of the Writings of Ibn Rushd to Western Science,« v *Averroës and the Enlightenment*, ur. Mourad Wahba in Mona Abousenna (New York: Prometheus Books, 1996), 47.

prispevka prišlo do procesov, ki so vodili v renesanso. V tem smislu je mogoče reči, da je islamska civilizacija odločilno pripomogla k nastanku modernega Zahoda, vključno z njegovo znanostjo, zato se ni mogoče strinjati s Tobyjem E. Huffom, ki poudarja, da arabska znanost ni uspela roditi moderne znanosti.⁹⁰ Pri tem je nujno treba vedeti, da so prispevek islama k nastanku modernega Zahoda začeli zanikovati renesančni humanisti, ki so zato, da bi poudarili neposredno povezavo med svojo dejavnostjo in grško-rimsko klasično dediščino (s čimer so hoteli pridobiti visok družbeni status), zavestno zmanjševali in celo zanikali intelektualni prispevek islama.⁹¹

Zavrnuti je treba tudi element protiislamskega diskurza, ki pravi, da je islam inherentno sovražen racionalni misli, saj islam v zgodovini ni le dopuščal, temveč je celo spodbujal razvoj vseh vrst znanosti. Pri tem je nujno treba poudariti, da znanost v muslimanskem svetu ni začela upadati zaradi protiracionalističnega nastopa pravoverne islamske teologije (Al Gazalija) v 11. in 12. stoletju, kot pravi »klasična zgodba«,⁹² temveč zaradi številnih in kompleksnih okoljskih, družbenoekonomskih in političnih dejavnikov, ki so se začeli že v 10. stoletju, do začetka 17. stoletja pa so povzročili dokončen znanstveni zaostanek islamske civilizacije za Zahodom (sušnost, propadanje namakalnih sistemov, naravne katastrofe, epidemije, invazije križarjev in Mongolov, politična in religijska fragmentacija muslimanskega sveta, evropska kolonialna ekspanzija in posledična izguba mednarodne trgovine, finančna šibkost in posledična odsotnost močnih znanstvenih akademij, evropske vojaške intervencije in kolonialna nadvlada, demografsko nazadovanje).⁹³

⁹⁰ Toby E. Huff, *The rise of early modern science: Islam, China, and the West* (Cambridge, New York, Melbourne: Cambridge University Press, 1993/1995), 47.

⁹¹ O tem na primer: Giovanna Cifoletti, »The creation of the history of algebra in the sixteenth century,« v *Mathematical Europe: History, Myth, Identity*, ur. Catherine Goldstein, Jeremy Gray in Jim Ritter (Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'homme, 1996), 123–142; Høyrup, »The formation of a myth,« 103–119; Lyons, *Islam Through Western Eyes*, 93–103; María Rosa Menocal, »The Myth of Westernness in Medieval Literary Historiography,« v *The New Crusades: Constructing the Muslim Enemy*, ur. Emran Qureshi in Michael A. Sells (New York; Chichester, West Sussex: Columbia University Press, 2003), 249–287.

⁹² Saliba, *Islamic Science*, 2–3.

⁹³ Al-Hassan, »Factors behind,« 368—385; Saliba, *Islamic Science*, 250–254.

Zaradi vsega tega Evropa in Zahod danes nimata nobene pravice superiorno gledati na muslimanski svet in se do muslimanskih beguncev vesti kot do barbarov, ki vdirajo v civiliziran svet. Vedno znova je treba opozarjati, da je prav ta muslimanski svet Evropi (posredno) sploh omogočil, da je lahko prišla do civilizacijske ravni, na kakršni je v modernem času. Končno se je treba tudi zavedati, da je eden od razlogov za to, da muslimanski svet z nezaupanjem in tudi z določeno sovražnostjo gleda na Zahod nepripravljenost zahodnega sveta, da bi priznal kulturni in intelektualni dolg, ki ga ima Evropa do islama.⁹⁴

B i b l i o g r a f i j a

1. Ahmed, Akbar. »Ibn Khaldun's Understanding of Civilizations and the Dilemmas of Islam and the West Today.« *The Middle East Journal* 56 (Winter 2002): 20–45.
2. Al-Hassan, Ahmad Y. »Factors behind the Decline of Islamic Science after the Sixteenth Century.« V *Islam and the Challenge of Modernity: Historical and Contemporary Contexts*, uredil Sharifah Shifa Al-Attas, 351–389. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1996.
3. Armstrong, Karen. *Muhammad: A Western Attempt to Understand Islam*. London: Victor Gollancz Ltd., 1991/1992.
4. Bullough, Vern L. »Medieval Scholasticism and Averroism: The Implication of the Writings of Ibn Rushd to Western Science.« V *Averroës and the Enlightenment*, uredila Mourad Wahba in Mona Abousenna, 41–51. New York: Prometheus Books, 1996.
5. Cifoletti, Giovanna. »The creation of the history of algebra in the sixteenth century.« V *Mathematical Europe: History, Myth, Identity*, uredili Catherine Goldstein, Jeremy Gray in Jim Ritter, 123–142. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'homme, 1996.
6. Dallal, Ahmad. »Science, Medicine, and Technology: the Making of a Scientific Culture.« V *The Oxford History of Islam*, uredil John L. Esposito, 155–213. Oxford etc.: Oxford University Press, 1999.
7. D'Alverny, Marie-Thérèse. »Translations and Translators.« V *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, uredila Robert L. Benson in Giles Constable, 421–462. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1982.

⁹⁴ Akbar Ahmed, »Ibn Khaldun's Understanding of Civilizations and the Dilemmas of Islam and the West Today,« *The Middle East Journal* 56 (Winter 2002): 28.

8. Fakhry, Majid. »Philosophy and History.« V *The Genius of Arab Civilization: Source of Renaissance*, uredil John R. Hayes, 55–66. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1975/1983.
9. Fakhry, Majid. »Philosophy and Theology.« V *The Oxford History of Islam*, uredil John L. Esposito, 269–303. Oxford etc.: Oxford University Press, 1999.
10. Fakhry, Majid. *Averroes (Ibn Rushd): His Life, Works and Influence*. Oxford: Oneworld Publications, 2001.
11. Gilson, Etienne. *Reason and Revelation in the Middle Ages*. New York: Charles Scribner's Sons, 1966.
12. Grant, Edward. *The foundations of modern science in the Middle Ages: Their religious, institutional, and intellectual contexts*. Cambridge, New York, Melbourne: Cambridge University Press, 1996.
13. Hamarneh, Sami K. »The Life Sciences.« V *The Genius of Arab Civilization: Source of Renaissance*, uredil John R. Hayes, 173–191. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1975/1983.
14. Hitti, Philip K. *History of the Arabs*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire, New York: Palgrave Macmillan, 1937/2002.
15. Høyrup, Jens. »The formation of a myth: Greek mathematics – our mathematics.« V *Mathematical Europe: History, Myth, Identity*, uredili Catherine Goldstein, Jeremy Gray and Jim Ritter, 103–119. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'homme, 1996.
16. Huff, Toby E. *The rise of early modern science: Islam, China, and the West*. Cambridge, New York, Melbourne: Cambridge University Press, 1993/1995.
17. Huntington, Samuel P. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. London: Touchstone, 1996/1998.
18. *Korán: Prevod iz arabskega izvirnika*. Prevedla Mohsen Alhady in Margit P. Alhady. Ljubljana: Beletrina, 2014.
19. Leaman, Oliver. »Averroës and the West.« V *Averroës and the Enlightenment*, uredila Mourad Wahba in Mona Abousenna, 53–67. New York: Prometheus Books, 1996.
20. Lyons, Jonathan. *The House of Wisdom: How the Arabs Transformed Western Civilization*. London, New York, Berlin: Bloomsbury Publishing, 2009/2010.
21. Lyons, Jonathan. *Islam Through Western Eyes: From the Crusades to the War on Terrorism*. New York; Chichester, West Sussex: Columbia University Press, 2012/2014.
22. Martin, M. A. »Abu 'Ali al-Husayn bin Abdallah bin Sina (Avicenna).« V *The Genius of Arab Civilization: Source of Renaissance*, uredil John R. Hayes, 196–197. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1975/1983.

23. Martin, M. A. »Abu al-Walid Muhammad bin Rushd (Averroes).« V *The Genius of Arab Civilization: Source of Renaissance*, uredil John R. Hayes, 70. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1975/1983.
24. Mastnak, Tomaž. »Europe and the Muslims: The Permanent Crusade?« V *The New Crusades: Constructing the Muslim Enemy*, uredila Emran Qureshi in Michael A. Sells, 205–247. New York, Chichester, West Sussex: Columbia University Press, 2003.
25. Menocal, María Rosa. »The Myth of Westernness in Medieval Literary Historiography.« V *The New Crusades: Constructing the Muslim Enemy*, uredila Emran Qureshi in Michael A. Sells, 249–287. New York, Chichester, West Sussex: Columbia University Press, 2003.
26. Pedersen, Johannes. *The Arabic Book*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1946/1984.
27. Potič, Zoran. »Večina podpira ostre ukrepe proti prebežnikom.« *Delo* (22. februar 2016): 1.
28. Roberts, Victor. »The Solar and Lunar Theory of Ibn ash-Shatir: A Pre-Copernican Copernican Model.« *Isis* 48 (December 1957): 428–432.
29. Rosenthal, Franz. *The Classical Heritage in Islam*. London in New York: Routledge, 1965/1994.
30. Rosenthal, Franz. *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*. Leiden: E. J. Brill, 1970.
31. Sabra, Abdelhamid I. »The Exact Sciences.« V *The Genius of Arab Civilization: Source of Renaissance*, uredil John R. Hayes, 149—163. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1975/1983.
32. Saliba, George. *Islamic Science and the Making of the European Renaissance*. Cambridge, Massachusetts; London, England: The MIT Press, 2007/2011.
33. Ullmann, Manfred. *Islamic Medicine*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1978.
34. Winder, Bayly. »Foreword.« V *The Genius of Arab Civilization: Source of Renaissance*, uredil John R. Hayes, 1–2. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1975/1983.

POLIVALENTNOST EVROPSKE IDENTITETE IN ISLAMSKA INTELEKTUALNA ZGODOVINA

S a m i A l - D a g h i s t a n i

There is nothing mysterious or natural about authority. It is formed, irradiated, disseminated; it is instrumental, it is persuasive; it has status, it establishes canons of taste and value; it is virtually indistinguishable from certain ideas it dignifies as true, and from traditions, perceptions, and judgments it forms, transmits, reproduces. Above all, authority can, indeed must, be analyzed.

(Edward Said, *Orientalism*)

Subaltern are denied even the right to abstraction.

(Gayatri Chakravorty Spivak)

1 Uvod ali kako misliti islam in Evropo

V času, ko se Bližnji vzhod sooča z različnimi političnimi, družbenimi in ekonomskimi težavami ter vojnimi intervencijami, k čemur so pripomogli tudi tuji vplivi in vojaški posegi, in ko proti Evropi prihajajo številni (pretežno muslimanski) priseljenci iz afriških, arabskih in osrednjih azijskih držav, se širša javnost in tudi stroka spoprijemata z različnimi družbenimi, zgodovinskimi in tudi eksistencialnimi vprašanji, ki se nanašajo na pojme tolerance, moči, nestrpnosti in sožitja med različnima, toda sicer globoko prepletenima svetovoma – med islamskim in zahodnim svetom; med Bližnjim vzhodom in Evropo; med »domačim« in »tujim«. Pojma, ki imata določeno politično in versko konotacijo in spadata v določen zgodovinski kontekst, bosta pojasnjena v nadaljevanju.

Glede na to, da sta se zgodovinsko oba svetova prepletala in da ju je povezovala želja po spoznavanju, je težko, če ne skoraj nesmiselno, govoriti o enoplastni, monovalentni in enodimenzionalni evropski identiteti, namreč judovsko-krščanski. Že dejstvo, da Aristotela in Platona ni

mogoče popolnoma razumeti brez poznavanja klasične arabske filozofije Ibn Sine (Avicenne)¹ in velikih komentarjev Ibn Rušda (Averroesa)² ter da gre zasluga za združitev novoplatonizma in ideje o božji enotnosti (*tawhīd*)³ arabsko islamskim učenjakom in filozofom, potrjuje, da sta Aristotel in Platon zaradi močnega vpliva, ki sta ga imela na vso plejado islamskih filozofov,⁴ navsezadnje – s filozofskega in tudi kulturnega gledišča – tudi islamska misleca.⁵ In obratno – znanstvena paradigma muslimanskih učenjakov, ki je zahodnemu svetu predstavila znanstveno metodo raziskovanja, in islamska sholastika, ki je zagovarjala spojitev razumskih predpostavk s teološko resnico, sta pripomogli k nadaljnji vzpostavitvi renesančnega gibanja in ideje humanizma.⁶ Sodobni stereotipizacijski pogledi pogosto dojemajo islam kot (moralno) nazadnjaškost, (religiozni) fundamentalizem ali kot (ekonomsko) zaostal tretji svet. Lahko bi trdili, da se Evropa kot zgodovinska entiteta, kultura in civilizacija giblje tudi znotraj koordinat islamske (znanstveno-filozofske) misli. Po drugi strani so bili tudi muslimani dolgo časa navdušeni in tudi dezorientirani nad tehničnimi dosežki Zahoda, ki se je gibal med humanizmom, liberalizmom, imperializmom in zahodno demokracijo.

Glede na obravnavano tematiko se bom v tem članku osredotočil na tri med seboj povezane entitete: na zgodovinsko povezavo med isla-

¹ Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy* (New York: Columbia University Press, 2004), str. 133–34, 137–38.

² Oliver Leaman, *An Introduction to Classical Islamic Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), str. 41–54; Hourani, *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy* (Oakville CT: Gibb Memorial, 2012).

³ *Tawhīd* je primarni princip islamske veroizpovedi in pomeni božjo eno(tno)st. Oliver Leaman, *The Qur'an: An Encyclopedia* (London: Routledge, 2006), str. 651–653.

⁴ Helenistično navdihnjeni filozofi so med drugimi bili al-Kindi, al-Farabi, Ibn Sina, Ibn Rušd, Ibn Tufayl, idr. Geert Hendrich, *Arabisch-islamische Philosophie. Geschichte und Gegenwart* (Frankfurt: Campus Verlag, 2005); Seyyed Hossein Nasr, Oliver Leaman (izd.), *History of Islamic Philosophy* (London: Routledge, 1996); Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology* (Edinburg: Edinburgh University Press, 1979).

⁵ Prim. Oliver Leaman, *An Introduction to Classical Islamic Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

⁶ George Saliba, *Islamic Science and the Making of the European Renaissance* (Cambridge, Massachusetts: MIT, 2011); "Influence of Arabic and Islamic Philosophy on the Latin West," *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2008, dostopno na <http://plato.stanford.edu/entries/arabic-islamic-influence/>.

mom in Zahodom; na islamski (znanstveno-filozofsko-literarni) vpliv na zahodno misel in kronično neupoštevanje islamskega znanstveno-kulturnega prispevka na družbenem, teološko-filozofskem in literarno-umetniškem področju vednosti ter na problem dualistično zasnovanega pojmovanja islama in Evrope danes. Tri medseboj povezane teme analiziram v kontekstu zgodovinskih odnosov, vplivov in procesa kolonializma. S pričujočim člankom, ki tematiko zagotovo ne izčrpa, želim pokazati na zapostavljen vpliv islamsko arabskih mislecev na evropske miselne tokove ter na ideološko proučevanje muslimanskih družb s strani zahodnih sil. V tem kontekstu je Evropa kot zgodovinsko osrednja sila sveta rastla iz prevpraševanja svojega položaja, ki je glede na zgodovinske vplive antično-judovsko-krščansko-islamski. Evropska identiteta je tako, kakor bo razvidno v nadaljevanju, večplastna, polivalentna in dihotomična.

2 Zgodovina duhovno-političnih odnosov med islamom in Zahodom

Odnos med Zahodom in islamskim svetom je bil zmeraj kompleksen. Oba svetova sta se skozi zgodovino prepletala in sooblikovala – Zahod pretežno na osnovi znanstvene metode, ki jo je iznašel islam, arabsko muslimanski svet pa na politično-ekonomski ravni, ki jo je predstavljal zahodni svet. Vpliva sta torej v osnovi različna – Zahod je pretežno črpal islamsko znanstveno misel, medtem ko se je islamski svet pretežno posluževal ekonomsko-političnih paradigem. Težavna sta tudi pojmovanje in uporaba terminologije, ki predvideva drugačno, če ne celo intelektualno različno zasnovo obeh svetov. V današnjem diskurzu se namreč uporablja kategorija »Zahoda« in kategorija »islama«, kar kaže na v glavnem geopolitično bazo na eni strani in popolnoma religiozno na drugi. V kategoriji »Zahod« je danes težko ločiti metafizično od njegove geografske določitve. V kulturni zgodovini srednjega veka se je uporabljal pojem Evropa s krščanskim religijskim predznakom, po zamjenjavi krščanske teološke paradigme tega obdobja ter z začetkom moderne dobe znanstvenega napredka in sekularnega pristopa pa se je začel

pojavnosti pojem »Zahod«.7 Vseeno je Evropa kot geografsko-politična tvorba dokaj modern koncept. V muslimanskem svetu ni prišlo do tako radikalnega preseka med t. i. religiozno in sekularno paradigmo,⁸ zato ker je islamu v kontinuiteti uspelo vzdržati družbene procese znotraj islamskega mislenega okvira,⁹ razen v nekaterih državah, ki so svoje ureditve organizirale po principu sekularnih držav. Islam je vse od svojega

⁷ Adnan Silajdžić, *Muslims in search of an identity* (Sarajevo: El-Kalem, 2007); Adnan Silajdžić, *Islam u otkriću kršćanske Europe* (Sarajevo: Fakultet islamskih nauka, 2003). Glej tudi Adnan Silajdžić, *Kriza religijskog identiteta u današnjem svijetu* (Sarajevo: Fakultet islamskih nauka, 2004) in Adnan Silajdžić, *Muslimani u traganju za identitetom* (Sarajevo: Fakultet islamskih nauka in El-Kalem, 2006).

⁸ Za Abdullaha an-Na'ima sekularizem ne pomeni nujno zavrnitev religije v družbenem življenju, četudi sekularizem ni moralno ventralen, zaradi spodbujanja t.i. civilnega etosa pri ločevanju religije od države. "Secularism, defined to mean only the separation of religion and state, is therefore incapable of meeting the collective requirements of public policy. Moreover, such separation by itself cannot provide sufficient guidance for individual citizens in making important personal choices in their private lives or public political participation. In addition, secularism as simply the separation of religion and state is not sufficient for addressing any objections or reservations believers may have about specific constitutional norms and human rights standards", Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a* (Harvard University Press, 2008, str. 38. V kolikor sekularizem ne more doseči popolne nevtralnosti, to nadalje pomeni, da sekularna država ne more biti niti verska države, niti marksistična oziroma utilitarna. Za kritiko o sekularnem pojmovanju in razumevanju države in družbe glej Saba Mahmood, *Religious Difference in a Secular Age: A Minority Report* (Princeton: Princeton University Press, 2015); Saba Mahmood, "Secularism, Hermeneutics, and Empire: The Politics of Islamic Reformation," *Public Culture*, 18:2 (2006); Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, Massachusetts, and London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007).

⁹ Islam se pogosto napačno dojema kot religijo, ki ne ločuje politični kontekst od verskega. Teološko polje resda v Koranu ni ločeno od moralnega, ki pa je vselej že epistemološko posredovano skozi koncept *Shar'i* kot etične kategorije. Današnji diskurz političnega se nanaša na t.i. univerzalne kategorije, ki izhajajo iz razsvetljenstva, kar pomeni, da je tudi koncept univerzalnega del kolonialnega projekta. Kakor trdi Wael Hallaq, proces sekularizacije kot pogoj moderne Evrope ni možno pojasniti le prek koncepta krščanstva in se nanaša tudi na koncept prava in državnosti, s tem da je prvi pogoj drugemu. V muslimanskem svetu t.i. »islamska država« ni obstajala, saj so islamski pravniki bili del civilne družbe. Prav tako je bil kalif (*khalifa*) kot vodja kalifata privatni učenjak, ki je izdajal le pravna mnenja (*fatwa*) v vlogi pravnika, in ne v vlogi voditelja. *Fiqh* kot islamsko pravo ni bilo državno pravo (*qanun*), medtem ko je Šerija (*shari'a*) kot etični imperativ zmeraj bila del moralno-pravno-političnega v družbi. Za več glej Wael Hallaq, *Shari'a: Theory, Practice, Transformations* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009); Wael Hallaq, *The Impossible State* (New York: Columbia University Press, 2013); Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen* (Berlin: Duncker und Humboldt, 1932); Sami Al-Daghistani, "Nasilje ali duhovni zakon? Šerija in intelektualna zgodovina islama," *Razpotja*, 22, 2015, <http://www.razpotja.si/nasilje-ali-duhovni-zakon-serija-in-intelektualna-zgodovina-islama/>.

pojava do današnjih dni zaradi svojega življenjskega stila za zahodni svet najizrazitejši duhovni in kulturološki izziv. Nič presenetljivega torej ni, da se v zahodnem diskurzu islam pojmuje le kot religija in ne kot družbeni, kulturološki in ekonomski svetonazor. Sociologi in religiologi na Zahodu v večini izhajajo iz tamkajšnjih postavk protestantskih in rimskokatoliških oblik religije, na osnovi katerih želijo podati splošno vizijo religije ter tako potrditi objektivna merila in sociološke postavke o religiji, ki bi bila univerzalno sprejeta in bi veljala kot splošni model.¹⁰

Prehod iz teološkega stanja v bolj dinamično intelektualno delovanje evropskega duha se je zgodil šele v renesansi – prek oživitve antičnih avtorjev in z znanstvenim, intelektualnim, duhovnim in filozofskim vplivom ter prenosom islamsko arabske znanstvene misli, ki jo je Evropa uspešno sprejela in razvila. Krščanski odnos do znanosti je bil v srednjem veku večinoma defenziven in je težil k apologiji. V novem veku se tako katoliška kakor tudi protestantska cerkev nikdar ni oddaljila od svojih dogem in prezira tuzemskega sveta in podpore marsikateri državni oblasti, temveč je poskušala omejiti svoj domet v sfero družbeno-političnega.

3 Zahod o islamu – (raz)vrednotenje drugega

Način, na katerega je islam na Zahodu in v svetu predstavljen, ni brez posledic.¹¹ Razlogi za neobičajen odnos zahodnega sveta ter percepcije do islama in muslimanskega sveta izhajajo iz preteklega kompleksnega pogleda na začetke islama kot religije.¹² Med poznejše razloge, ki so potrdili superioren odnos do islama, lahko štejemo krvavo zgod-

¹⁰ Prim. Adnan Silajdžić, *Islam u otkriću kršćanske Europe* (Sarajevo: Fakultet islamskih nauka, 2003).

¹¹ Tarik Ramadan, *Biti evropski musliman* (Sarajevo: Udruženje ilmije islamske zajednice u BiH, 2002), 13.

¹² Janez Damaščan v knjigi *De Haeresibus* meni, da je islam heretičen; prvi Bizantinec, ki se je skliceval na Mohameda (a. s.), Teofan Zapisani (Theophanes the Confessor) (817) prav tako meni, da je islam pohujšljiv. Koran je v latinščino prvič prevedel Peter de Cluny (1156), prevod pa je bil vzrok za Tomaževo kritiko islama. Tudi Dante v *Božanski komediji* v »Infernu« preroka Mohameda postavi v osmo sfero podzemlja oziroma »Pekla«, medtem ko se Avicenni piše nekoliko bolje (verjetno zato, ker je bil filozof, torej humanist). M. M. Sharif, *History of Muslim Philosophy* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1966), 1352; Orhan Bajraktarević, *Klasična islamska filozofija* (Sarajevo: FIN, 2009).

vino krščansko-muslimanskih vojn za politično dominacijo, parcialno oziroma ideološko proučevanje islama s strani zahodnih orientalistov¹³ ter ekonomsko opustošenje arabskega sveta s strani evropskih velesil in kolonizatorjev.

Drug zgodovinski razlog za negativen odnos do islama po Muratu Hoffmanu izhaja iz prepričanja, ki islam vidi kot militantno oziroma agresivno religijo.¹⁴ Stoletja po koncu križarskih vojn je sledila rekonkvista muslimanske Španije, ki se je končala z izgonom judovske in muslimanske populacije po letu 1492, nekaj stoletij zatem pa je sledila kolonizacija skoraj celotnega muslimanskega sveta s strani Velike Britanije, Francije, Italije, Nizozemske in drugih velesil, ki se je med 19. stoletjem vklopila v splošni obrazec evropskega odnosa do Bližnjega vzhoda, kar so pozdravile tudi domače elite.¹⁵ Orientalizem iz 13. stoletja, ki je sprva pomenil zanimanje za v glavnem verski fanatizem in ustanovitev misijonarske organizacije, se je med stoletji preobrazil v predmet metodične raziskave. V 17. in 18. stoletju je Evropa Bližnji vzhod sprejela drugače, saj se je začelo proučevanje islamskih znanosti, zgodovine in muslimanskih narodov, a vseeno je bilo poleg kolonializma kot politično-ekonomske sile, moč čutiti tudi akademsko superiornost nad tujim in drugačnim. Pokazal se je obraz Evrope, ki je islamsko misel poznal globlje, vendar tudi ta pristop ni pripomogel k splošnim sodbam, ki bi sooblikovale zavest o islamu in muslimanih kot o subjektu in ne predmetu proučevanja.

¹³ Asad, Mohammed: *Islam na raspuću* (Sarajevo: El Kalem, 2002), 47. Prvi orientalisti sodobne dobe so bili krščanski misijonarji, ki so delovali v muslimanskih državah ter so s svojim prispevkom in analizo marsikdaj izkrivljali podobo islama tudi v znanstveno-akademskem okviru. Za več o pojmu orientalizem kot ideološki reprezentaciji Bližnjega vzhoda in muslimanov na temeljih stereotipov glej Edward Said, *Orientalism* (London: Penguin, 1977).

¹⁴ Murad Hofmann, *Islam 2000* (Sarajevo: El-Kalem, 2004). Med drugimi knjigami o islamu in njegovem nasilnem razmahu govorita knjigi Willija Dietla, *Heiliger Krieg fuer Allah* (München, 1983), in Oliverja Roya, *Globalizirani islam* (Ljubljana, 2007).

¹⁵ Iranska (islamska) revolucija, iransko-iraška vojna, dogodki v arabskem svetu ter tudi prevzete zahodnega političnega sistema in ekonomske paradigme delovanja v državah s pretežno muslimansko populacijo so zagotovo prispevali k splošni podobi islama kot nekonsistentnega in ne prilagodljivega zahodnim oblikam življenja. Islam se je relativno hitro definiral s termini, kot so fanatizem, netoleranca, despotizem, obskurnitizem (kot nasprotovanje oblikam in širjenju znanja, ki ga je izvajala cerkev v srednjem veku).

3.1. Od srednjeveških do modernih postavk

Moderno obdobje novoveške Evrope v novem veku zaznamuje leto 1492 – kot čas modernosti, v katerem je Kolumb odplul proti *novemu svetu* (in se ustavil v Granadi), in ne kot kulminacija nazadovanja – z izgonom muslimanov in judov (ki so ob koncu »zlatega obdobja« skupaj prebežali v Severno Afriko in na Balkan), z zažigom islamskih knjig kot rezultatom prezira križarskih vladarjev in uničenjem nekdanjih centrov znanosti v Andaluziji. Hišam Džait je prepričan, da se politično krščanstvo identificira z evropskim Zahodom tudi zaradi pomena križarskih vojn kot kulminacije nadvlade nad arabsko-islamskim svetom.

Intelektualno videnje se je v Evropi oblikovalo v 12. stoletju, se razvijalo v 13. in 14. ter naprej vse do 18. stoletja in dobe kolonializma. Od tod neposredno izhaja orientalistična evropska misel. Islam šele po 16. stoletju preneha biti dojemán kot zunanja sovražna sila. V tem stoletju krščanska zavest preneha polemizirati z islamom kot religijskim tekmečem, tudi zaradi pojava renesanse in humanizma kot miselne usmeritve. Pojavi se torej laična evropska misel naproti islamu, vendar dokaj hitro na istih tleh nastane podoba otomanskega Turka. Islam je kot politična entiteta izenačen z otomanskim imperijem oziroma sultanatom in s tem ponovno pride do političnih konfrontacij v evropskem prostoru.

Po Sherifu je že Luther mohamedanstvo označil za posvetno, večinoma pozitivno, modrostno in materialno uspešno, poleg tega je lucidno presodil, da tudi muslimani priznavajo Jezusa Kristusa in da verjamejo v iste preroke kakor kristjani. Tudi August Wilhelm Schlegel se je od leta 1818 do svoje smrti ukvarjal z islamom in, širše, z orientalskimi študijami. Med letoma 1823 in 1830 je izdajal časnik *Indische Bibliothek* v treh knjigah ter uredil *Bhagavad Gito* in *Ramajano*.¹⁶ Ti naporji so pomenili napredek in začetke proučevanja sanskrta in njegove misli v nemškem prostoru. Prav tako je J. W. Goethe z veliko simpatijo in entuziazmom opisoval moč nove vere, ki se bori proti idolatriji. Goethe je Koran prebral leta 1770 ter komentiral in razlagal nekatere verze iz njega, ki so bili pozneje uporabljeni v Megerlinovem nemškem prevodu

¹⁶ M. M. Sherif, *A History of Muslim Philosophy*, 1354.

Svete knjige.¹⁷ Do 19. stoletja je Mohamed postal dobro znana oseba v nemškem kulturnem prostoru, tudi kot ustanovitelj »naravne religije« (*din al-fitra*) in kot protagonist intelektualnega genija islamskega sveta.

18. stoletje je bilo islamu naklonjeno in ga je želelo spoznati, v 19. stoletju pa lahko ponovno opazimo razmah nenaklonjenosti, vzrok za to pa je mogoče pripisati imperializmu in kolonializmu. Ekspanzionistična sila začne ponovno izkrivljati podobo muslimana, civilizirana Evropa pa je to misel upravičila s svojo prepričanostjo o osvobajanju narodov in s svojim partikularizmom. »Zahodna inteligenca ponovno zapade v etnocentrizem celo takrat, ko ga postavlja pod vprašaj, ker se postavlja kot edina, ki je sposobna definirati univerzalne vrednosti.«¹⁸ Evrocentrizem postaja univerzalen in »ideološko angažiran«; pojavlja se pri kristjanih ter sekularnih politično desnih in levih perspektivah. Za Hašima Džaita je orientalizem med letoma 1850 in 1950 pomenil to, da se islamski svet ni bil zmožen spoznati sam, zaradi česar je v sebi nosil intelektualno podrejenost.

3.2. Francoska in nemška misel in islam

Francija je imela daleč najbolj razvit odnos s Sredozemljem. Križarske vojne so pomenile podporo francoskemu plemstvu, francosko kolonizacijo pa je vodila politika naseljevanja. Problem islama je bil zmeraj v tem, da je bil Evropi nekako preblizu. Lik francoskega intelektualca se pojavi konec 17. stoletja in se definira kot pisec.¹⁹ Voltaire je pisal o islamu kot religiji, v delu »Mohamed in fanatizem« (*Mahomet ou le fanatisme*, 1741) pa je zapisal, da se islam poistoveti s prerokovo misijo, medtem ko v »Eseju o običajih« (*Essai sur les moeurs*, 1756) loči med Prerokom in zgodovinskim islamom. Po drugi strani Volney, francoski ideolog s konca 18. stoletja, v »Opisu Egipta in Sirije« govori o islamu

¹⁷ Ibid., 1353. Leta 1772 je bil končan Megerlingov prevod Korana, poleg Boysenovega prevoda (1773) in Turpinovega dela »Življenje Mohameda«, ki ga opisuje kot »velikega človeka«, »resničnega vernika« in »ustanovitelja naravne religije«. Glej tudi Ian Almond, *Representations of Islam in the Western Thought* (Sarajevo: CNS, 2010).

¹⁸ M. M. Sherif, *A History of Muslim Philosophy*, 25.

¹⁹ Ibid., 27.

kot nasilju: »Mohamed je uspel sestaviti politični in teološki imperij na škodo Mojzesovih in Kristusovih namestnikov.«²⁰

Nemški intelektualci in znanstveniki v srednjem veku z muslimanskim svetom niso razvili formalno-političnega odnosa, temveč odnos, ki je meril na civilizacijske in duhovne vrednote. Ena od največjih osebnosti nemškega kulturnega prostora je bil Friderik II., ki ga je navduševalo duhovno bogastvo islama. Poleg tega si je prizadeval, da bi razumevanje islama približal Evropi. Nemčija je islam na novo odkrila ne dolgo po Bismarckovi vladavini; sledil je odnos s Turčijo. Poleg Friderika II., Goetheja²¹, A. W. Schlegla in številnih drugih sta o islamu veliko premišljevala tudi Hegel in Spengler. Veliko zanimanje za islamsko misel je pokazal »zreli« Hegel v »Predavanjih o filozofiji narave« (*Vorlesungen über die Philosophie der Natur* 1, 2). V tezi o razvoju zgodovinske misli v uvodu prikazuje »četrti moment svetovne zgodovine«, ki se začneja z antitezo med krščanskim duhovnim principom in drugo svetovno barbarsko stvarnostjo. Temu nasproti pa stoji »mohamedanski princip, transfiguracija vzhodnega sveta.«²² T. i. mohamedanstvo je zanj revolucija vzhoda, ki se ji je uspelo znebiti odvisnosti, podrejenosti od drugega sveta, ki prečiščuje dušo in telo ter iz popolnoma abstraktnega koncepta ustvarja edinstveni koncept absoluta. Islam je torej točka odrešitve, ki izhaja iz svoje neposrednosti. »Slaviti Edinega je edini cilj mohamedanstva.«²³ Ker je koncept Alaha abstraktnější kot krščanski Bog, Hegel opisuje islam kot jasnost, preprostost in splošnost.²⁴ Para-

²⁰ Ibid., 29.

²¹ "J. W. Goethe i njegov odnos prema islamu," *Preporod*, št. 5/919, marec 2010. O Goethejevem zanimanju za islam pričajo njegove številne pesnitve, »Zahodno-vzhodni divan«, študij Korana ter zanimanje za islamsko filozofijo in teologijo. V *Divanu* pravi: »Ob der Quran von Ewigkeit sei? Danach frag' ich nicht!« »Dass er das Buch der Bücher sei Glaub ich aus Mosleminen-Pflicht.« Navkljub dejstvu, da je Goethe z zanimanjem preučeval in z veliko vnemo pesnil o islamu, a da je vseeno uporabljal orientalistične motive, se je Goethe že takrat spraševal, kako vključiti islam in muslimane v idejo o nemštvu, in tako nasprotoval določenim nemškim romantikom, ki so nemštvo povezovali s krščanstvom. Glej npr. Melanie Christina Mohr, "Religion has no nationality", *Qantara.de*, 2015, dostopno na <https://en.qantara.de/content/goethe-and-islam-religion-has-no-nationality>.

²² Hišam Džait, *Evropa i islam* (Sarajevo: Starješinstvo islamske zajednice, 1989), 82.

²³ Ibid.

²⁴ "Während das Abendland anfängt, sich in Zufälligkeit, Verwicklung und Partikularität einzuhausen, so musste die entgegengesetzte Richtung in der Welt zur Integration des Ganzen auftreten, und das geschah in der Revolution des Orients, welche alle Partikularität und Ab-

doks zahodne civilizacije, ene od največjih in bogatejših v zgodovini človeštva (in za Hegla najvišje točke svetovne zgodovine), je »proizvod dialektike, prignane do skrajnosti«. ²⁵ Iz ruševin srednjega veka se je dvignila racionalna država, iz fevdalizma demokracija, podobni antagonizmi pa obstajajo tudi v moderni dobi.

Oswald Spengler pa v knjigi *Der Untergang des Abendlandes, 1918–22* (»Propad Zahoda«), sporoča nekaj drugega. Spengler razume islam kot osrednji pojav vzhoda in v nasprotju s Heglom, ki upošteva le evropsko civilizacijo, zavrača evrocentrizem. Muslimanski mislec, reformator in filozof Muhamed Iqbal trdi, da Spenglerjevo prepričanje temelji na prepoznavanju diskontinuitete in nekomunikativnosti med različnimi kulturnimi sistemi, od tod utemeljuje propad Zahoda in njegove civilizacije. ²⁶

Od 18. stoletja naprej pa se je evropski intelektualni pogled na islam preusmeril – zahodni svobodomiselni duhovi so začeli na islam gledati kot na kulturni dosežek. Čeprav je Voltaire islam kritiziral, mu je Kant izrazil veliko priznanje. V *Kritik der reinen Vernunft* (»Kritika čistega razuma«) Kant zapiše, da se islam razlikuje od drugih sistemov s svojim pogumom in ponosom, saj ne slavi vere v čudeže, temveč vero v zmago slavje, in temelji na mogočnem asketstvu. Tudi Auguste Comte v *Loi des trois états* (»Zakon treh stadijev«) proučuje islam kot najnaprednejšo fazo t. i. teološke stopnje in celo kot »uvajalno« fazo za naslednjo, metafizično. Oswald Spengler pa islam primerja s protestantsko vero. Na Mohameda gleda kot na Luthra ali Calvina ter trdi, da islam poziva k neki vrsti »iluminacije« in »intelekta«, kakor je znano za velike može, kot so Konfucij, Buda in celo Lessing. Kljub Nietzschejevim kritikam krščanstva ²⁷ in zahodne filozofije je slednji v razmerju do islama izjemno

hängigkeit zerschlug und das Gemüt vollkommen aufklärte und reinigte, indem sie nur den abstrakte Einen zum absoluten Gegenstand und ebenso das reine subjektive Bewusstsein, das Wissen nur dieses Einen zum einzigen Zweck der Wirklichkeit – das Verhältnislose zum Verhältnis der Existenz – machte.“ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (Suhrkamp, 1986), 429.

²⁵ Hišam Džait, *Evropa i islam* (Sarajevo: Starješinstvo islamske zajednice, 1989), 83.

²⁶ Glej Muhammad Iqbal, *Die Wiederbelebung des religiösen Denkens im Islam* (Hans Schiler, 2003).

²⁷ Nietzsche v skoraj vseh svojih delih temeljito kritizira krščanstvo ter izpodbija njegove teze in tudi vso zahodno miselno paradigmo od Sokrata naprej. »Krščanstvo nas je ogoljufalo za

zadržan. Tudi Carlyle označuje islam kot superiorno vero in Preroka kot heroja nad vsemi preroki.²⁸ Nietzsche islam celo slavi, in sicer zaradi močnega tuzemskega primata in vsesplošnega pritrjevanja življenju,²⁹ ki sovpada z Nietzschejevo filozofijo *volje do moči*. Nietzschejevo branje islama, ki ga je razdelil v štiri kategorije, cilja na epistemološko funkcijo islama kot vere.³⁰ A četudi Nemci niso imeli kolonialnega interesa, nemški orientalizem, kakor je opozoril že Edward Said, sovpada s francoskim orientalizmom, ki je imel določen geo-politični interes na Bližnjem vzhodu. Podoba obeh (in ostalih) orientalizmov se skriva namreč v dejstvu, da nemški orientalizem potem takem izvira iz francoskega, ki kot določen svetonazor oblikuje ideološko posredovano reprezentacijo muslimansko arabskega sveta.³¹

žetev antične kulture, kasneje nas je spet ogoljufalo za žetev *muslimanske* kulture. Čudoviti svet mavrske kulture v Španiji, ki *nam* je bolj soroden, po smislu in okusi bližji kot Rim ali Grčija, so *pregazili /.../* – zakaj? Ker je bil imeniten, ker izhaja njegov nastanek iz moških instinktov, ker pritrjuje življenju še tudi z najbolj izbranimi in rafiniranimi dragocenostmi mavrskega življenja! ... Križarji so se potem borili proti nečemu, pred čemer bi morali pasti na kolena, v prah, – proti kulturi, glede na katero je še celo naše devetnajsto stoletje zelo siromašno, zelo 'zakasnelo'. /.../ Nemškega plemstva skoraj ni v zgodovini višje kulture: vemo za razlog ... krščanstvo, alkoholizem – obe veliki sredstvi korumpiranja ... /.../ 'vojna do zadnjega z Rimom! Mir, prijateljstvo z islamom': tako je občutil, tako je *storil* veliki svobodomislec, genij med nemškimi cesarji, Friderik Drugi.« Friedrich Nietzsche, *Antikrist*, prev. T. Hribar (Ljubljana: Slovenska matica, 1989), 350.

²⁸ M. M. Sharif, *History of Muslim Philosophy* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1966), 1353.

²⁹ Islam kot afirmacija življenja, ki meri na trajen uspeh notranje izpolnjenosti. Glej na primer Syed Muhammad Nauqib al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam* (Kuala Lumpur: ISTAC, 2001).

³⁰ Islamsko nerazsvetljensko jedro in socialna pravičnost; Nietzschejeva definicija »moškosti« v smislu moči v napredek; imperativ enakosti (transnacionalnosti) in afirmativni značaj islama. Nietzschejeve poglede si lahko razlagamo kot dihotomično misel, nanašajo se na njegovo fundamentalno kritiko zahodne filozofije in zgodovine krščanstva kot ideje življenja, ki človeka osiromaši za temeljne vrednote in moč, ali pa kot kritiko evropskega orientalizma in antikolonialno gesto zoper dobršen del moderne Evrope. Ian Almond, *Representations of Islam* (Sarajevo: CNS, 2010), 69, 73.

³¹ Ob tem se tudi pojavlja vprašanje, kaj prav zaprav je kolonializem (*colonializem*) oziroma kolonialnost (*coloniality*) ter kaj ju poganja – nacionalizem ali trans-nacionalizem v kontekstu globalizacije.

4 Vpliv islamske kulture na evropsko misel

Splošna zgodovina človeštva se ne more zapisati brez zgodovine islamske kulture in filozofije. Med 9. in 12. stoletjem je bilo v arabskem jeziku napisano več del s področja religije, filozofije, znanosti (geografije, astronomije, matematike, medicine) in umetnosti kot v katerem koli drugem tedanjem jeziku.³² Zahodnoevropski znanstveni diskurzi še danes nosijo pečat znanstvenega napredka, ki se je zgodil v islamskem svetu na temelju arabskega jezika. Arabski jezik se ni uporabljal le v Perziji, Afganistanu, Turčiji ter pri berberskih in malajskih jezikih ter svahiliju, temveč tudi na geografskem območju južne Evrope, v Andaluziji, na Malti, Siciliji in na jugu Francije.³³

4.1. Arabska znanost, humanizem in moderna evropska misel

Čeprav vsi zgodnji intelektualci niso bili pravoverni muslimani, so se številni arabsko islamski učenjaki v imenu znanosti in znanstvene metode proučevanja posluževali Korana in njegovih lucidnih misli o človeškem napredku. Sherif pravi, da je bila »znanost največji doprinos arabske civilizacije modernemu (zahodnemu) svetu«.³⁴ Briffault v »The making of Humanity« pravi:

Globino naše znanosti v primerjavi z arabsko ne sestavljajo pristna odkritja revolucionarnih teorij; znanost veliko več dolguje arabski kulturi, dolguje ji svoj obstoj. Kakor smo videli, je bil stari svet predznanstven. Grška astronomija in matematika sta bili uvoženi od drugod, nikoli zares udomačeni v grško kulturo. Grki so sistematizirali, posploševali in teoretizirali, toda potrpežljivi načini raziskovanja, akumulacija pozitivne vednosti, zasnutki znanosti, detajlno in dolgotrajno opazovanje in eksperimentiranje so bili grški naravi tuji. V svetu antike je šele helenistična Aleksandrija vodila k znanstvenemu pristopu. Kar imenujemo znanost, je v Evropi nastalo kot posledica novega duha raziskovanja, novih metod proučevanja, eksperimentalne metode, opazovanja in

³² Ismet Bušatlić (ur.), *Pregled historije islamske kulture i civilizacije* (Sarajevo: Fakultet islamskih nauka, Hrestomatija 6, 2004), 8.

³³ Ibid.

³⁴ M. M. Sharif, *History of Muslim Philosophy* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1966), 1355.

merjenja, razvoja matematike v obliki, ki Grkom ni bila znana. Ta duh in te metode so v Evropo vpeljali Arabci.³⁵

Na Zahodu sta bili filozofija in znanost v srednjem veku vse do 15. stoletja antagonistični domeni človeškega znanja glede na versko zasnovo sveta. Nauki Aristotela so bili stoletja prepovedani, prav tako Ibn Rušdove (Averroesove) misli; Bruno je zgorel na grmadi, Kepler je bil obtožen, Galilej je bil prisiljen umakniti svoje ideje in ponikniti s prizorišča znanstvenih dognanj. Muslimanski učenjaki pa so navkljub določenim vladarjem, ki niso vselej podpirali filozofske nauke, sledili idejam Platona, Aristotela in Plotina in jih poskušali vključiti v islamski nauk ter tako združevali razum z verovanjem.³⁶

4.2. Klasična islamska filozofija in sholastika

Islamska filozofija, ki se je nanašala na neoplatonizem in koransko razodetje, je združevala božjo besedo z logično metodo raziskovanja in razumskim motrenjem.³⁷ Motrenje človeka kot vseobsegajočega bitja, ki se je na Zahodu pojavilo z rojstvom moderne človeške osebnosti kot subjekta, je v islamu nastopilo prek spojitve človeške svobode in razuma s teološko zasnovo sveta kot primarno etične kategorije. Čeprav sta

³⁵ Ibid., str. 1356. *The debt of our science to that of the Arabs does not consist in sterling discoveries of revolutionary theories; science owes a great deal more to Arab culture, it owes its existence. The ancient world was, as we saw, pre-scientific. The astronomy and mathematics of the Greeks were a foreign importation never thoroughly acclimatized in Greek culture. The Greeks systematized, generalized, and theorized, but the patient ways of investigation, the accumulation of positive knowledge, the minute of science, detailed and prolonged observation and experimental inquiry were altogether alien to the Greek temperament. Only in Hellenistic Alexandria was any approach to scientific work conducted in the ancient classical world. What we call science arose in Europe as a result of a new spirit of enquiry, of new methods of investigation, of the methods of experiment, observation, and measurement, of the development of mathematics in a form unknown to the Greeks. That spirit and those methods were introduced into the European world by the Arabs.*

³⁶ Tudi evropski misticizem je bil pod vplivom islamskega misticizma, imenovanega *tesawwuf*, z Ibn Arabijem, Rumijem in drugimi sufiji. Beseda »sufi« v splošni rabi pomeni nekoga, ki nosi volno (suf), kar se nanaša na raskavo oblačilo, ki so ga nosili zgodnji asketi. Sufijsko prakso, *tesawwuf*, navadno opredeljujejo sami sufiji v obliki maksim. »Sufizem je ničesar posedovati in ne biti posedovan od česar koli ... pomeni biti skladen z Alahom«, D. Waines, *An Introduction to Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 138.

³⁷ T. i. teološki racionalizem. Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy* (New York: Columbia University Press, 2004), 43–66, 209–240.

grško-helenistična kultura in filozofija imeli pomembno vlogo znotraj islamske filozofije, bi postavljanje slednje na golo sintezo grško-sredozemske avtonomije zanikalo izvirnost islamske misli.³⁸ V predislamski Arabiji filozofija v grškem pomenu besede ni bila znana. Šele z nastopom koranskega razodetja in teologije (*ilm al-kalam*) ter pod vplivom grško-helenistične misli in judovsko-krščanske vednosti pride do »argumentativno-miselnega in eksaktno-znanstvenega sklopa, ki mu pravimo islamska filozofija«,³⁹ filozofija v islamu oziroma arabsko islamska filozofija,⁴⁰ itd.

Sholastika je v svojem doktrinarnem in zgodovinskem pomenu oznaka za filozofijo in teologijo v srednjem veku oziroma oznaka za latinsko šolo filozofije in teologije krščanskega srednjega veka. Sholastična filozofija je vrsta filozofije, ki uglašuje filozofijo in religijo. Krščanski sholastiki sta bili predhodni islamska klasična filozofija in teologija (*kalam*), ki je zajemala teologe, filozofe in mistike, al-Kindija, al-Farabija, Ibn Sine (Aviccena), Ibn Hazma, Ibn Tufayla, Ibn Rušda (Averroes), Suhrevardija, al-Ghazalija, Ibn Arabija, Attarja, Rumija in druge.

Islamska filozofija je hermenevtično dihotomična in ima dva izvora: versko besedilo Korana in hadisa ter grško filozofsko dediščino.⁴¹ Islamske filozofije ne ustvarjajo teologi oziroma versko-doktrinarna teologija (ta v islamu ne obstaja),⁴² temveč odnos med razodetim besedi-

³⁸ Številni filozofi in orientalisti (E. Renan, H. G. Gadamer idr.) poskušajo doseči prav to – trditev, da je islam ohranil Platonovo in Aristotelovo misel ter podal nasledstvo renesansi brez svojih prispevkov in miselnih vložkov.

³⁹ Orhan Bajraktarević, *Klasična islamska filozofija* (Sarajevo: FIN, 2009), str. 12.

⁴⁰ Za več o izvoru, terminologiji, definiciji in razmahu islamske filozofije glej Tjitze J. de Boer, *History of Philosophy in Islam* (New York: Dover Publications, 1967); Geert Hendrich, *Arabisch-islamische Philosophie. Geschichte und Gegenwart* (Frankfurt: Campus Verlag, 2005); Oliver Leaman, *An Introduction to Classical Islamic Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004); Seyyed Hossein Nasr in Oliver Leaman (izd.), *History of Islamic Philosophy* (London: Routledge, 1996).

⁴¹ Tak odnos je vladal vse od pozabe klasične grške filozofije do humanizma v 16. stoletju, medtem ko je islamska filozofija sicer nastala znotraj islamskega miselnega okvira, vendar se je hkrati spoprijemala z znanstvenimi, medicinskimi, družbenimi in socialnimi pogledi človeškega življenja. Orhan Bajraktarević, *Klasična islamska filozofija* (Sarajevo: FIN, 2009), 245.

⁴² Zgodovino islamske filozofije sestavljajo tri klasične discipline: teološko-spekulativna (mutaziliti, ašarjii, maturdijii); filozofska (plejada klasičnih islamskih filozofov – al-Kindi, al-Farabi, Ibn Sina, Ibn Hazm, Ibn Tufeyl, Ibn Rušd ...) in sufijska (Rabija, al-Ghazali, Ibn Arabi, Attar, Rumi idr.). Teološke avtoritete v islamu ni, prav tako ne religiozne oblasti. Islam ne predvideva

lom Korana in argumentativno-logičnimi tezami. Islamska filozofija je pomembna za razumevanje novoveške in sodobne zahodne filozofske misli tudi zato, ker je arabsko-islamska filozofija eden od glavnih tokov, po katerem so Aristotelova dela v celoti prispela na Zahod v srednjem veku.⁴³ Po Sharifu je muslimanska filozofija na zahodno misel vplivala na več načinov: na Zahodu je spodbudila »humanistično gibanje«; Zahodu je predstavila zgodovino znanosti in znanstveno metodo; zahodni sholastiki je pomagala spojiti filozofijo in pojem vere ter postavila temelje italijanske renesanse in v veliki meri oblikovala moderno evropsko misel.⁴⁴

Muslimanski učenjaki so kot prvi humanisti evropskim humanistom prenesli antično znanje in modrost in ju pognali onstran teoloških okvirov.⁴⁵ Vpliv islamske tradicije je v Evropo prišel prek stika muslimanov in nemuslimanov v Andaluziji,⁴⁶ kakor tudi na Siciliji in v južni Italiji.

določenega razreda (verskih) oseb, ki uživa ekskluzivne pravice ter določa odnose med posameznikom in bogom. Morda je izjema osebnost Ajatole v šiitskem islamu, ki pa je za ortodokсни sunizem neveljavna in t. i. imamizem (dvanajstniški imami, v katere verjamejo šiiti – dobesedno »skupina privržencev«). Šiitska misel ustreza preroštvenemu verstvu, saj jo, kakor pravi Corbin, vodi neko pričakovanje »skritega Imama«. Ajatola pa izvira iz perzijske besede »ayat« in »Allah«, kar bi pomenilo »božji znak« ter označuje verskega voditelja in člana uleme verskih učenjakov). V islamu cerkev kot uradni interpret nauka Korana ne obstaja, kar predvideva, da se islamska zavest nanaša na metazgodovino. Orhan Bajraktarević, *Klasična islamska filozofija* (Sarajevo: FIN, 2009), 12. Glej tudi Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy* (London: Kegan Paul International, 2006).

⁴³ Henry Corbin, *Zgodovina srednjeveške islamske misli* (Celje: Mohorjeva družba, 2001), 16. Poleg Aristotelovih prevodov so vanje vključili tudi številne komentarje Aleksandra iz Afrodizije in Temistija.

⁴⁴ M. M. Sharif, *History of Muslim Philosophy* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1966), 1349.

⁴⁵ Nič ne more islamskega humanizma ponazoriti bolje kot dosežki v Bagdadu v 9. stoletju: Bagdad je takrat veljal za center islamskega in znanstvenega sveta. Prevajanje ključnih filozofskih besedil iz stare grščine v arabščino in naprej iz arabščine v latinščino je bilo izjemno pomembno. Prevajanje ni imelo le izjemnega kulturnega pomena, temveč je pomenilo predvsem izmenjavo misli in vednosti. Poznamo slavne prevajalske šole v Toledu, Bagdadu (*bayt al-hikma* oziroma »hiša modrosti«), »perzijsko šolo« v Edesi in druge. V Bagdadu se je v 9. stoletju oblikovalo celotno filozofsko in teološko izrazje v arabskem jeziku. Henry Corbin, *Zgodovina srednjeveške islamske misli* (Celje: Mohorjeva družba, 2001), str. 15; Hugh Kennedy, *When Baghdad ruled the World* (Cambridge, MA: Da Capo Press, 2005); Seyyed Hossein Nasr, Oliver Leaman (izd.), *History of Islamic Philosophy* (London: Routledge, 1996), 898–925.

⁴⁶ *Al-Andalus* – pokrajina Pirenejskega polotoka, ki so ji vladali muslimani med letoma 711 in 1492. Kot politična domena je predstavljala islamski kalifat ter je postala vladavina muslimanskih Berberov, Almoravidov in Almohadov. Glej L. P. Harvey, *Islamic Spain: 1250–1500* (Čikago: University of Chicago Press, 1990).

4.3. Arabsko-islamska književnost, trubadurji in razvoj ljubezenske poezije

V abasidskem obdobju (750–1258) se je na dvorih Bagdada razcvetela liriska in poučna poezija. Vrh je dosegla pod bagdadskim kalifom Harunom al-Rašidom (786–809),⁴⁷ v tem času pa je zaživela tudi ljubezenska poezija, čeprav *qasida* (stara forma predislamskih Arabcev) ni zamrla.⁴⁸ V tem času je poezija doživela preporod v družbenem in kulturnem življenju. Sočasno z abasidskim obdobjem se je preko severne Afrike v južni Andaluziji razvila civilizacija, ki je trajala približno dvesto let dalj od abasidskega obdobja (750–1492) ter je prodrla vse do Španije, Portugalske, Francije, Sicilije in Malte. V novih pesniških središčih Cordobe, Seville in Granade se je začela razvijati poezija pod vplivom mezopotamske in vzhodne arabske poezije. Vzhod je podal dolgoletno tradicijo literarnih tem in oblik španskim Arabcem, skupaj s knjižnim jezikom, metriko in slogom pesnjenja, andaluzijski pesniki pa so različne teme in stil pesnjenja razvijali naprej.⁴⁹

Trubadurji so iznašli poezijo, ki je temelj evropske lirike, toda njihova iznajdba se ni pojavila *ex nihilo*.⁵⁰ Znana je teza, da so se trubadurji oprli na rimsko tradicijo in vplive arabske ljubezenske lirike, s katero so prišli v stik med križarskimi pohodi. Od staroprovansalskih trubadurjev iz 12. in 13. stoletja nas v razvoju poezije vodi nepretrgana vez do severnofrancoskih truverjev, ki so prevzeli kult ljubezni tudi od pesnikov S Pirenejskega polotoka. Od tod pa nas pot pripelje do italijanskih pesnikov poznega srednjega veka oziroma renesanse, od sicilske in toskanske šole do *sladkega novega sloga* (*dolce stil nuovo*) ter »epohalnih

⁴⁷ Albert Hourani, *A History of Arab Peoples* (London: Faber and Faber, 2002), str. 32.

⁴⁸ Tovrstna poezija je opevala vino, ljubezen in slast, zaznamovali pa so jo kratki fragmenti in odmik od predklasične pesniške tradicije, čeprav se je še zmeraj opirala na predislamske arabske motive narave, predvsem na puščavo in pomen, ki ga je ta imela v predislamski poeziji. 'Abdulwāhid Lu'lu'a, *Arabic-Andalusian Poetry and the Rise of the European Love-Lyric* (Houston: Sbpra Publishing House, 2013), 15–42.

⁴⁹ Mogoče je trditi, da je tako prišlo do (ne)posrednega vpliva arabske ljubezenske lirike in kulture na evropsko romansko liriko. Abdulwāhid Lu'lu'a, *Arabic-Andalusian Poetry and the Rise of the European Love-Lyric* (Houston: Sbpra Publishing House, 2013). Glej tudi Denis de Rougemont, *Ljubezen in Zahod* (Ljubljana: *cf, 1999), B. A. Novak, *Ljubezen iz daljave* (Ljubljana: MK, Kondor, 2003).

⁵⁰ B. A. Novak, *Ljubezen iz daljave* (Ljubljana: MK, Kondor, 2003), 174.

artikulacij pri Danteju in Petrarci«⁵¹ kakor tudi do t. i. pevcev ljubezni – minnesängerjev in romantike v evropskih književnostih nasploh, vključno s slovenskim Prešernom. Šlo je za mozarabske (arabizirane) pesniške forme in verzne sisteme, ki so pod mavrsko vladavino nastajali na jugu Španije in so primer judovsko-špansko-muslimanskega spoja kultur. Pesniki Ibn Arabi, Ibn Saida (tudi Ibn Zajd, umrl leta 1070), Zahir in Ibn Hamz (tudi Ibn Hamdis, umrl leta 1132) ter drugi so bili glavni predstavniki andaluzijsk poezije.⁵²

Zložna poezija ali *mawšahat* je bila osrednja pesniška forma. Pojavi pa se tudi nov žanr, ki vsebuje isti način rimanja in enako temo, vendar postopoma pride do inovacije: poetični jezik je bil arabski jezik, na koncu zadnje kitice (*handže*) pa se vnese izrek, beseda ali cel verz v pogovornem jeziku (v španščini). Pojavi se torej dvojezičnost in na tej podlagi postopoma nastane pesniška oblika *zadžal* oziroma v španščini *zejel*. Podobna oblika *zejelu* je torej *mawašahat* oziroma *zejel* je *mawašahat* v andaluzijskem (mešanem) jeziku. Izumitelj obeh oblik je pesnik Muqaddam,⁵³ mojster *zejela* pa je bil andaluzijski pesnik Ibn Quzman.

5 Evropa in islam danes – muslimani kot *bližnji drugi*

Multipolarnost sveta bi lahko razdelili na štiri glavne osi: zahodno, kitajsko, indijsko in islamsko. Evropa kot civilizacija se je oblikovala pred pojavom industrializacije, ki ni bila, kakor pravi Hišam Džait, kvantitativna kategorija niti izum določenega pogleda na svet v nasprotju z znanostjo.⁵⁴ Univerzalnost Evrope se kaže v ideji, ki misli človeka kot vrednoto, z vsemi pravicami, težnjami in svoboščinami. Razum kot

⁵¹ Ibid.

⁵² V tem času je bila vse bolj zaželeno tudi dvorska poezija, ustvarjanje katere so podpirali arabski neodvisni provincialni emirji in sultani. Kitična (strofična) poezija v 10. in 11. st. pa je vplivala na romanski svet. Glej Titus Burckhardt, *Moorish Culture in Spain*, prev. A. Jaffa (London: George Allen & Unwin Ltd, 1972); Arie Schippers, *Spanish Hebrew Poetry and the Arabic Literary Tradition* (Leiden: Brill, 1994); A. R. Nykl, *Hispano-Arabic Poetry and Its Relations With the Old Provençal Troubadours* (Baltimore: J. H. Furst Co, 1970); Montgomery Watt, *A History of Islamic Spain* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1965).

⁵³ 'Abdulwāhid Lu'lu'a, *Arabic-Andalusian Poetry and the Rise of the European Love-Lyric* (Houston: Sbpra Publishing House, 2013), 45.

⁵⁴ Hišam Džait, *Evropa i islam* (Sarajevo: Starješinstvo islamske zajednice, 1989), 99.

univerzalna kategorija, ki je osvobodil človeka izpod jermena različnih ideoloških nazorov, je hkrati isti razum, soočen z antinomijami kartezijanskega principa in razsvetljenstvom. Poleg predvsem evropskega političnega, pravnega in ekonomskega vpliva, ki ga je prevzel t.i. tretji svet, je očitno, da si države Bližnjega vzhoda in Severne Afrike delijo dvojno zgodovino: svojo lastno in zgodovino kolonializma. V tem okviru so evropski civilizacijski dosežki zgodovinsko pogojeni znotraj okvira ekspanzionistične politike, medtem ko je zahodna kulturna dediščina transzgodovinska. Preživelo seme Evrope so torej evropski duhovi, ki so prispevali k razvoju filozofije in kulture, hkrati pa so bili deležni tujih vplivov – Platon in Aristotel, o katerih sta Ibn Sina in Ibn Rušd pisala filozofske komentarje, Nietzsche, o katerem je razmišljal Mohamed Iqbal v Lahoreju, Hegel in Marx, ki sta referenci celotnega intelektualnega sveta, ter drugi.

Evropa se je prek procesa industrializacije in modernizacije⁵⁵ uspela vzpostaviti kot eden od svetovnih sistemov: »Moderna Evropa je bila poslednji, in zato morda odločujoči moment kapitalne zgodovinske dobe inkubacije v zgodovini človeštva, ki jo je napovedovalo rojstvo in širjenje islama.«⁵⁶ Niti propad zahodnega rimskega cesarstva in posledično oblikovanje kraljevin niti formiranje kitajskega cesarstva v 3. stoletju pr. n. š. ne pomenijo opornih točk Evrope. Šele prek odnosa do »bližnjega drugega«, tj. islama, je Evropa utrdila svoj položaj in s tem razmerje do arabsko-islamskega sveta. Treba pa je ločiti pojem *modernizacije* od pojma *vesternizacije*. Zahodni dosežki se pojmujejo skozi prizmo moderne tehnologije, gospodarskih reform, izobraževalnih ustanov in političnih organizacij, medtem ko se vesternizacija nanaša strogo na domeno zahodnega politično-socialno-ekonomskega sistema.⁵⁷

⁵⁵ Modernizem je postal prva resnična globalna kulturna praksa in tudi najmočnejša. Učenjaki se strinjajo, da je zahodna civilizacija nastala v 8. oziroma 9. stoletju in da je glavne značilnosti pridobila v naslednjih stoletjih. Zahodni svet je torej proces modernizacije začel veliko pred 18. stoletjem. Nissim Rejwan, To Cope, Must Islam »Westernize?« v Michael J. Thompson, *Islam and the West* (Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 2003), 158, 169.

⁵⁶ Ibid., 105.

⁵⁷ Ibid., 158, 161. Reformatorji (velikokrat tudi kolonizatorji) arabsko-muslimanskega sveta niso želeli modernizirati, temveč predvsem vesternizirati. Poleg avtonomije ženske so zahodni kolonizatorji poskušali iz dnevnega življenja muslimanov odstraniti inštitucijo šerije kot etično, pravno, versko in socialno ustanovo. Vidiki zahodne kulture, ki jih je arabsko-islamski svet

Prav zaradi oživljanja islamske duhovnosti ter prakse med verskimi skupnostmi in muslimani, rojenimi v Evropi, in povečanja števila avtohtonih evropskih muslimanov⁵⁸ smo poleg sodobnega orientalizma⁵⁹ ponovno priča žarometom, ki so uprti proti islamu oziroma muslimanom, ki jih v današnji dobi velikokrat spremljajo tudi vojne intervencije, teroristični napadi in vzpon nekaterih ekstremnih skupin.

6 Sklep

Intelektualna, duhovna, kulturna in civilizacijska zasnova Evrope je prepletena z vplivi iz antične, judovske, krščanske in arabsko islamske duhovne zgodovine, in četudi se te vplive in tokove ni zmeraj preučevalo na način objektivnega raziskovanja, lahko govorimo o polivalentni in multidimenzionalni evropski zgodovini. V kontekstu sodobnih političnih procesov, je narava muslimanske identitete na Zahodu postala ključno vprašanje. Intimnost človeškega življenja je ena od temeljnih dimenzij islamske duhovnosti, ki je brez institucionaliziranja vere pomenila svobodo znotraj koordinat družbenega življenja. Po drugi strani lahko danes muslimani v Evropi prakticirajo svojo vero in se izražajo, omogočeno sta jim ustanavljanje organizacij in združevanj in tudi pravna zaščita. A zaradi naraščajočega prihoda priseljencev z muslimanskim ozadjem v Evropo in pojava ekstremnih skupin, na katere lahko gledamo kot na nadaljevanje oziroma cikla vojnih posegov na Bližnjem vzhodu, se evropska politična elita velikokrat zateka k omejevanju svoboščin, kar predpostavlja prepoved nošenja burke v nekaterih evropskih državah in povečanje islamofobije, kar jasno kaže na nerazumevanje,

uspešno prevzel in ponotranjil, so med drugimi timski športi, prehranske navade in druženje (ang. *Dining*) ter govorna kultura. Glej tudi Wael Hallaq, *Shari'a: Theory, Practice, Transformations* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009).

⁵⁸ Vseeno skoraj 80 % muslimanov islama ne prakticira redno; okoli 40 % jih opravlja dnevne molitve; približno 70 % se jih posti za ramadan. Tarik Ramadan, *Kako biti evropski musliman* (Sarajevo: Udruženje ilmijje islamske zajednice u BiH, 2002), str. 81. V splošnem teza, da islam oziroma šeriat kot verska ideologija ni združljiv z zahodno demokracijo, epistemološko ni podprta. Glej Abdullahi Ahmed Al-Na'im, *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a* (Harvard University Press, 2008).

⁵⁹ Edward Said, *Orientalism* (London: Penguin, 1977); Ian Almond, *The New Orientalists: Postmodern Representations of Islam from Foucault to Baudrillard* (London: I. B. Tauris, 2007).

nestrpnost ter tudi na kršenje temeljnih človekovih pravic in pravice do veroizpovedi. Prek preizpraševanja izvora moderne evropske identitete, priznavanja vplivov islamske duhovno-kulturne zgodovine, in kritičnega premisleka o vzniku arabsko muslimanskih nacionalnih držav, se lahko na temeljih preteklega sožitja in želje po ponovnem odkrivanju drugačnosti ter analize kolonializma kot politično-kulturne zapuščine imperializma, zahodno proučevanje islama in muslimanskega sveta zariše v novi luči.

B i b l i o g r a f i j a

1. Al-Daghistani, Sami. »Nasilje ali duhovni zakon? Šerija in intelektualna zgodovina islama.« *Razpotja*, 22 (2015). <http://www.razpotja.si/nasilje-ali-duhovni-zakon-serija-in-intelektualna-zgodovina-islama/>.
2. Almond, Ian. *Representations of Islam in the Western Thought*. Sarajevo: CNS, 2010.
3. Almond, Ian. *The New Orientalists: Postmodern Representations of Islam from Foucault to Baudrillard*. London: I. B. Tauris, 2007.
4. An-Na'im, Abdullahi Ahmed. *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a*. Harvard University Press, 2008.
5. Asad, Mohammed. *Islam na raspuću*. Sarajevo: El Kalem, 2002.
6. Bajraktarević, Orhan. *Klasična islamska filozofija*. Sarajevo: Fakultet islamskih nauka, 2009.
7. Burckhardt, Titus. *Moorish Culture in Spain*. London: George Allen & Unwin Ltd, 1972.
8. Corbin, Henry. *History of Islamic Philosophy*. London: Kegan Paul International, 2006.
9. Corbin, Henry. *Zgodovina srednjeveške islamske misli*. Celje: Mohorjeva družba, 2001.
10. De Boer, Tjitze J. *History of Philosophy in Islam*. New York: Dover Publications, 1967.
11. de Rougemont, Denis. *Ljubezen in Zahod*. Ljubljana: *cf, 1999.
12. Džait, Hišam. *Evropa i islam*. Sarajevo: Starješinstvo islamske zajednice, 1989.
13. Fakhry, Majid. *A History of Islamic Philosophy*. New York: Columbia University Press, 2004.
14. Hallaq, Wael. *Shari'a: Theory, Practice, Transformations*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

15. Hallaq, Wael. *The Impossible State*. New York: Columbia University Press, 2013.
16. Harvey, L. P. *Islamic Spain: 1250–1500*. Čikago: University of Chicago Press, 1990.
17. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Suhrkamp, 1986.
18. Hendrich, Geert. *Arabisch-islamische Philosophie. Geschichte und Gegenwart*. Frankfurt: Campus Verlag, 2005.
19. Hofmann, Murad. *Islam 2000*. Sarajevo: El-Kalem, 2004.
20. Hourani, George F. *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy*. Oakville CT: Gibb Memorial, 2012.
21. Hourani, Albert. *A History of Arab Peoples*. London: Faber and Faber, 2002.
22. »Influence of Arabic and Islamic Philosophy on the Latin West.« Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2008. <http://plato.stanford.edu/entries/arabic-islamic-influence/>.
23. Iqbal, Muhammad. *Die Wiederbelebung des religiösen Denkens im Islam*. Hans Schiler, 2003.
24. »J. W. Goethe i njegov odnos prema islamu.« *Preporod*, št. 5/919 (marec 2010).
25. Kennedy, Hugh. *When Baghdad ruled the World*. Cambridge, MA: Da Capo Press, 2005.
26. Lu'lu'a, 'Abdulwāhid. *Arabic-Andalusian Poetry and the Rise of the European Love-Lyric*. Houston: Sbpra Publishing House, 2013.
27. Leaman, Oliver. *The Qur'an: An Encyclopedia*. London: Routledge, 2006.
28. Leaman, Oliver. *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
29. Mahmood, Saba. *Religious Difference in a Secular Age: A Minority Report*. Princeton: Princeton University Press, 2015.
30. Mahmood, Saba. »Secularism, Hermeneutics, and Empire: The Politics of Islamic Reformation.« *Public Culture*, 18:2 (2006).
31. Mohr, Melanie Christina. »Religion has no nationality.« *Qantara.de*, 2015. <https://en.qantara.de/content/goethe-and-islam-religion-has-no-nationality>.
32. Nasr Seyyed Hossein, Leaman Oliver (izd.). *History of Islamic Philosophy*. London: Routledge, 1996.
33. Nietzsche, Friedrich (prev. T. Hribar). *Antikrist*. Ljubljana: Slovenska matica, 1989.
34. Novak, B. A. *Ljubezen iz daljave*. Ljubljana: MK, Kondor, 2003.
35. Nykl, A. R. *Hispano-Arabic Poetry and Its Relations With the Old Provençal Troubadours*. Baltimore: J.H. Furst Co, 1970.

36. Ramadan, Tarik. *Biti evropski musliman*. Sarajevo: Udruženje ilmije islamske zajednice u BiH, 2002.
37. Rejwan, Nissim. »To Cope, Must Islam »Westernize«?« *Islam and the West*, Michael J. Thompson (izd). Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 2003.
38. Said, Edward. *Orientalism*. London: Penguin, 1977.
39. Saliba, George. *Islamic Science and the Making of the European Renaissance*. Cambridge, Massachusetts: MIT, 2011.
40. Schippers, Arie. *Spanish Hebrew Poetry and the Arabic Literary Tradition*. Leiden: Brill, 1994.
41. Schmitt, Carl. *Der Begriff des Politischen*. Berlin: Duncker und Humbolt, 1932.
42. Sharif, Mohammad M. *History of Muslim Philosophy*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1966.
43. Silajdžić, Adnan. *Muslims in search of an identity*. Sarajevo: El-Kalem, 2007.
44. Silajdžić, Adnan. *Islam u otkriću kršćanske Europe*. Sarajevo: Fakultet islamskih nauka, 2003.
45. Silajdžić, Adnan. *Kriza religijskog identiteta u današnjem svijetu*. Sarajevo: Fakultet islamskih nauka, 2004.
46. Silajdžić, Adnan. *Muslimani u traganju za identitetom*. Sarajevo: Fakultet islamskih nauka I El-Kalem, 2006.
47. Taylor, Charles. *A Secular Age*. Cambridge, Massachusetts, in London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.
48. Waines, David. *An Introduction to Islam*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
49. Watt, Montgomery. *A History of Islamic Spain*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1965.
50. Watt, Montgomery. *Islamic Philosophy and Theology*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979.

EVROPSKA IDENTITETA SKOZI EPSKO POETIKO SREDNJEVEŠKEGA PROSTORA

T a d e j a D e r m a s t j a

Uvod

»Imigrant: neprosvetljena oseba, ki misli, da je ena dežela boljša od druge.«¹ Tako je geslo »imigrant« opisal ameriški satirik Ambrose Bierce v Hudičevem dnevniku. Satirična Bierceova formulacija označuje osebo, ki je že priseljena v novo okolje, in pri tem ima v mislih večino priseljencev, ki so se iz Evrope priselili v Ameriko. Tudi Slovar slovenskega knjižnega jezika opredeli imigranta tako:² »Imigránt -a m (a á); knjiž., redko priseljenec.« Danes, ko je svet priča migracijskim valom, je pogostejša raba termina »migrant«, ki pa ga isti slovar definira tako: »Migránt -a m (a á); kdor spreminja stalno ali začasno bivališče, zlasti iz gospodarskih vzrokov.« Tretji termin, ki ga srečujemo v tem kontekstu je: »Begúneec -nca m (u); kdor (z)beži pred nevarnostjo ali neprijetnostjo.«

Zaradi političnih sprememb in vojaških konfliktov na Bližnjem vzhodu je v drugem desetletju 21. stoletja prišlo do pojava, ki je v medijih pogosto imenovan »evropska migracijska kriza« ali »evropska begunska kriza«. Paradoks pri imenovanju te problematike je v tem, da se že na podlagi slovarskih definicij oba naslova medsebojno skoraj izključujeta, saj v prvem primeru posameznik sam izraža voljo do izselitve iz stalnega bivališča, v drugem primeru pa ta izbira ni volja posameznika, ampak ga zunanje okoliščine silijo k temu. Drugi paradoks v imenovanju je pridevnik »evropski«. Posamezniki, ki so del te krize, niso Ev-

¹ Ambrose Bierce, *The Devil's Dictionary* (geslo Immigrant), <http://xroads.virginia.edu/~hyper/bierce/bierce.html#I>, 18. 11. 2016.

² *Slovar slovenskega knjižnega jezika, spletna izd.* (Ljubljana: Inštitut za slovenski jezik Frana Ramovša ZRC SAZU 2015), <http://bos.zrc-sazu.si/sskj.html>, 18.11.2016.

ropejci, ampak so državljani držav Bližnjega vzhoda, ki so bile žrtev v konfliktih, katerih posledica so demografske spremembe Evrope.

Predmet tega prispevka ni razpravljanje o vzrokih za konflikte v nastalih okoliščinah, temveč razumeti zgodovinsko izkušnjo, ki je določila način, na katerega so se državljani držav članic Evropske unije začeli spraševati, kje so njene meje, kaj je identiteta Evrope ter zakaj so razvili moralni občutek krivde in nelagodja ob sprejemanju Neevropcejev na evropska tla.³ Poskusili bomo potrditi hipotezo, da so se vprašanja o evropski identiteti lahko pojavila zaradi specifične skupne zgodovine in ne le zaradi nove demografsko-političnega položaja, v katerem se je znašla stara celina.

Iskanje evropske identitete

Evropska identiteta se je skozi stoletja venomer znova želela oblikovati prek svoje kulturne zgodovine, ki je že v antiki začela zreti v preteklost. Samozavedanje ljudstva in naroda kot skupnosti se je v zgodovini izrekalo v mitoloških vsebinah, ki so se z ustno tradicijo ohranjale v epski besedi. Herodot, v sodobnosti pojmovan kot »oče zgodovine«, je samo eden od kamenčkov v mozaiku evropskega iskanja identitet. Prav je, da govorimo o »identitetah« in ne samo o eni, ker se je po zatonu antike na evropskih tleh izoblikoval soobstoj ljudstev, ki tvorijo temelj današnjega soobstoja držav članic Evropske unije. Ta ni več fragmentiran na *nacije* kot v 19. stoletju, temveč se prek regionalne identifikacije obrača k iskanju nadregionalnih in nadnacionalnih vsebin, ki bi podale skupni imenovalc slehernega prebivalca evropskega prostora. S tem vpeljemo geografski vidik, ki je že z antičnim svetom postal osnovni kriterij svojevrstnega paradoksalnega razmejevanja evropskosti, saj je že Herodot ugotavljal, da »Evropa nima naravnih meja«⁴. Ali lahko Evropo danes identificiramo kot geografski termin na globalni ravni? Gre za

³ Gl. Janet Daley, *Narcissistic guilt in the West is creating the lawless chaos of the migration crisis*, <http://www.telegraph.co.uk/news/2016/10/29/narcissistic-guilt-in-the-west-is-creating-the-lawless-chaos-of/>, 20. 11. 2016.

⁴ Anthony Pagden, »Europe: Conceptualizing a Continent,« v *The Idea of Europe from Antiquity to the European Union*, ur. Anthony Pagden (Združeno kraljestvo: Cambridge University Press, 2002), 33.

pogled, ki ga je poznal že Herodot in temelji na povečevanju evropske celine v primerjavi z drugimi. »Dominacijo« evropske civilizacije naj ne bi utemeljevali samo zgodovinski dosežki, temveč – po mnenju nekaterih zgodovinarjev šole *Annales*, zlasti Fernanda Braudela – tudi ugoden geografski položaj.⁵

Sodobna *združena Evropa* je konglomerat skupnosti, ki je začel nastajati po drugi svetovni vojni. Pojavila se je kot alternativa vzpostavljanju gospodarskega in političnega ravnovesja prek vojaškega načela. Hkrati je sodobna Evropa prostor, ki zaradi partikularizacije interesov pogosto ne vidi skupne poti, ne glede na gospodarske in druge dogovore, ki jo na formalni ravni delajo enotno. Popolnoma temeljno je bilo na primer novejšo vprašanje skupne evropske ustave, ki naj bi vsakemu pripadniku evropske celine ponujala odgovor, kaj pomeni biti *Evropejec*. Iskanje skupnega imenovalca za vsakega prebivalca te celine je bilo sprva videti preprosto, saj se je razmišljalo samo o izpostavitvi krščanstva, kar bi zapisali v preambulo. Toda polemike so v naslednjih letih oblikovanja evropske ustave izjemno razširile diskusije o identiteti Evrope.

Stara Grčija je svojo istovetnost našla v skupnem jeziku in skupni epski pesmi, ki jo je podal Homer. Epika besede neki narod povezuje, oblikuje, dopolnjuje in materializira njegovo bistvo. Tako sta Odiseja in Iliada temelj starogrške stvarnosti, del njene identifikacije, besedišča in tudi kulturne ekspanzije v času kolonizacij. Oblike vladavine niso bile povezane z mitološkimi vsebinami, ki so povezovale grštvo, toda vsak »polis« je ne glede na to, ali je v njem vladala monarhija, tiranija ali demokracija, poznal homerski ep. Vsebine mitološkega, ki so prehajale v svet posameznika, so identificirale večjo skupnost ne glede na njeno de facto razbitost na posamezne polise, ki so se občasno spuščali tudi v vojaške spopade. V času perzijskih vojn je tako vseeno lahko prišlo do konsenza med polisi, ki so na nevarnost znali odgovoriti z združeno vojaško silo.

Sodobno evropsko vprašanje o skupni identiteti bi lahko podobno kot starogrška miselnost črpalo iz njenega skupnega duhovnega porekla, kar bi bilo v tem primeru krščanstvo. Vendar pa se ob tem odpira

⁵ Prim. Fernand Braudel, *La méditerranée et le Monde méditerranéen à l'époque de Philippe II* (Pariz: Librairie Armand Colin, 1949), 142–184.

več vprašanj. Prvič, zgodovinski razvoj je krščanstvo vse bolj izmikal neposrednemu posegu v življenje posameznika. Drugič, v nasprotju z grško mitologijo, ki je v individuuum vstopala »iz ljudstva«, iz epske besede, je krščanstvo v individuuum vstopalo prek močno hierarhizirane institucije. Tretjič, krščanstvo ni vzniklo na evropskih tleh, temveč je prišlo v Evropo. Kljub temu se je v zgodovini Evrope edino krščanstvo vzpostavilo kot temelj združevanja posameznikov Evrope, kar je svoj vrhunec doseglo v času evropskega visokega srednjega veka, zlasti v času križarskih vojn.

Križarske vojne kot dejavnik iskanja identifikacije Evropejca

Najprej je treba poudariti, da je aklamacija »Deus lo volt!« (str. fr. Bog to hoče!)⁶ papeža Urbana II. vzniknila na popolnoma profano željo bizantinskega cesarja Alekseja II. Komnena, ki je želel ustaviti vojaške posege Turkov v Mali Aziji. Cesarski ukaz se je obrnil na takrat edino avtoriteto celotnega Zahoda, na papeža, ki je bil pravkar izvoljen po ostrem investiturnem sporu. Ideja skupne iniciative, ki bi jo podprla papeška avtoriteta, je bila v 11. stoletju zmožna zavest etnije povzdigniti na raven univerzalne zavesti Evropejca. Že pred organiziranim vojaškim posegom se je namreč izoblikovala samonikla ideja skupnega odhoda Evropejcev v Sveto deželo krščanskega sveta: Peter Puščavnik je v vlogi ljudskega voditelja popeljal združena ljudstva Evrope proti Jeruzalemu.⁷ Množice, ki so mu sledile – pred vojaškim pohodom plemiških vojsk leto dni pozneje – niso vzklikale skupni pripadnosti narodu in etniji, temveč jim je bil skupen krščanski imenovalec kot edina mogoča ontološka zavest vsakega posameznika.

Evropa je v visokem srednjem veku vsekakor temeljila na krščanstvu, ki bi ga lahko imenovali tudi »zgodovinsko krščanstvo«, saj je bila njegova interpretacija ideološka, obarvana s fanatičnimi pristopi in precejšnje mero militantnosti. V sodobnem svetu pogosto pozabljen biblijski citat »Ne mislite, da sem prišel zato, da prinesem mir na zemljo, nisem

⁶ Kurt Frischler, *Sijaj in sence križarskih vojn* (Ljubljana: Cankarjeva založba, 1976), 14.

⁷ Frischler, *Sijaj*, 41.

prišel, da prinesem mir, ampak meč!⁸ je bil vodilo marsikaterega od *a posteriori* nastalih viteških redov na svetih tleh treh verstev. Evropska ljudstva, ki so svoje nacionalistične koncepte začela ustvarjati šele po Napoleonovem porazu na Zahodu, so bila v prvi križarski vojni verjetno zadnjič enotna v zavesti skupne identifikacije posameznika, ločene od nacionalne ali etnične pripadnosti. Ne glede na jezikovno ali družbeno diferenciacijo je obstajal skupni cilj: osvoboditi »Sveto deželo« izpod oblasti takratnega metasovražnika, ki je bil v starofrancoskem jeziku imenovan »Saracen«⁹. Diferenciacije glede etničnih pripadnosti v križarski armadi so se zgodile *in medias res*, na kraju dogodka.¹⁰

Zgodovinski presek ločnic med Vzhodom in Zahodom

Kadar govorimo o *metasovražniku* visokega srednjega veka, govorimo o področjih, ki so bila že od časov rimsko-grške antike predmet spomina ali na vojaške konflikte ali zaznamovana s kulturno oddaljenostjo. Bližnji vzhod je bil za krščansko civilizacijo visokega srednjega odtujen, nesprejemljiv, kulturno inferioren.¹¹ Čeprav je krščanstvo pravzaprav izšlo prav iz tega sveta, je zavest o tej okoliščini zaradi vseh demografskih, gospodarskih, kulturnih sprememb in etnogenez zahodnega prostora izginila. Ostal je le še eshatološki vidik skupnega sveta, ki bo nadomestil ta svet po njegovem koncu: prav konec 11. stoletja je zaznamovan z apokaliptičnimi videnji bližajočega se konca sveta, ki so ga spremljala še obdobja lakote, fevdalnih spopadov in krize papeštva.¹² Vdori tujih ljudstev, zlasti muslimanov, so od 8. stoletja naprej povzročali svojevrstno krizo Zahoda, ki se je skozi tri stoletja le še poglobljala. Romarji so ob *Jakobovi poti* razvijali epsko zgodbo o Rolandu, ki naj bi s trobljenjem v rog rešil vojsko Karla Velikega prav pred islamsko

⁸ Mt 10, 34.

⁹ Prim. spodaj.

¹⁰ Prim. François Guizot, *Collection des Mémoires relatifs à l'Histoire de la France. Histoire des croisades par Albert d'Aix.*, tome II, *Histoire des Francs qui ont pris Jérusalem par Raimond d'Agiles* (J. L. J. Brière, 1824), 222–397.

¹¹ Pagden, »Europe«, 36.

¹² Richad, Jean, *Histoire des croisades* (Pariz: Fayard, 1996), 16–22.

nevarnostjo.¹³ Pirenejski polotok, ki bil do 11. stoletja že popolnoma podvržen islamski dominaciji, je bil za Zahodnjake opomin, da lahko prisotnost islama nad robom Severne Afrike krščanstvo ogroža.

Težko je trditi, da je takratna krščanska Evropa poznala svoje geografske razmejitve, in oceniti, kako je pravoslavna shizma sredi 11. stoletja vplivala na njeno samozavedanje. Cesarsko-papeška institucija, izvajana na bizantinskih tleh, je v avtoriteti papeža prepoznavala svoj analog, vendar so bile razlike med bizantinskim in rimskim obredjem očitne že pred samo shizmo, vsaj v jeziku liturgije. Jeziki so tudi v visokem srednjem veku razločevali Evropejce, katerih vulgarna latinščina se je v več stoletjih oblikovala v romanske nacionalne jezike.¹⁴ Vzhodno-germanski in slovanski narodi so ohranjali in razvijali svoje jezike, ki niso bili vezani na latinščino, kar je delno vplivalo na nove verske razmejitve Evrope 15. stoletja. To je hkrati tudi prelomen čas za oblikovanje evropske identitete, saj je Evropa z odkritjem Novega sveta odkrila tudi nove geografske razmejitve.¹⁵

Zahod je cesarsko institucijo iskal do kronanja Karla Velikega v začetku 9. stoletja. Cesarska institucija v rokah Karla Velikega je po mnenju Gibbona zgodovini odprla pot v moderno dobo.¹⁶ Frankovski imperij je s cesarskima imperijema, pravzaprav prvim, Karlovim, in drugim, Napoleonovim, opredelil evropsko zgodovino v politično-ozemeljskem smislu. Karel Veliki je to dosegal s pokristjanjevanjem celotnega osvojenega ozemlja, kar je v grobem obsegalo velik del današnje Evropske unije, ter Napoleon, ki je s težnjami po ruskem imperiju pristal na vzhodni ločnici svojega (in s tem »evropskega«).¹⁷ Ali bi Metternichov dunajski kongres po padcu Napoleonovega imperija Evropo lahko predrugačil

¹³ Joseph J. Duggan, *L'épopée*, v *De la littérature française*, ur. Denis Hollier (Pariz: Bordas, 1993), 21. Prim. Michel Zink, *Introduction à la littérature française du Moyen-Âge* (Pariz: Le Livre de Poche, 1993), 32–33.

¹⁴ Prim. Mitja Skubic, *Uvod v romansko jezikoslovje* (Ljubljana, Filozofska fakulteta, 1982).

¹⁵ Pocock, John G. A., *Some Europes in Their History* v *The Idea of Europe from Antiquity to the European Union*, ur. Anthony Pagden (Združeno kraljestvo: Cambridge University Press, 2002), 55–72.

¹⁶ Prav tam.

¹⁷ Pagden, »Europe«, 45.

v zvezo držav z elementom federacije,¹⁸ kakršen je bil zamišljen po koncu druge svetovne vojne, je težko trditi. V obeh primerih se je pojavila rešitev, ki je v primeru dunajskega kongresa oblikovala manjše skupine (npr. 300 nemških manjših dežel je združil v le 38 in s tem v močnejšo zvezo), v povojnem primeru pa v skupino gospodarsko povezanih držav.¹⁹ Koncept združevanja na federativni osnovi je tako »izum« 19. stoletja. Toda ta ni mogel nastati v republikanski obliki, ki bi temeljila na zgledu Združenih držav Amerike.²⁰

Prav ta politični zgled v Evropi ni bil mogoč, ker je bila Amerika dejansko njen produkt in se je civilizacijsko pojmovala kot superiorna. Če pojmujeemo to nadrejenost v smislu, kot o njej razpravlja Talal Asad, je narativnost evropske zgodbe nekaj, kar preraste v globalni pogled:²¹ ali nis(m)o prav Evropejci tisti, ki se civilizacijsko postavljamo v panglobalni položaj? Zakaj naj bi bil evropski *civitas* pomembnejši kot kulturni dosežki drugih civilizacij? Odgovor: zato, ker Evropa v svojem temelju združuje politiko in civilizacijo.²² »Polis« je terminološki izvor tako za besedo *politika*, podobno kot »*civitas*« v starorimskem za *civilizacijo*, ne samo za mesto. Grški *polis* zgodovinsko predstavlja temelj *civitas*a, ki je rimski. To pa pomeni imeti v temelju »kulturo« in se razlikovati od »barbarskega«. In če je družba prek tega načela lahko politična, pomeni, da je drugačna od tistega, kar je necivilizirano in nepolitično.²³

¹⁸ Ariane Chebel D'Appollonia, *European nationalism and European Union* v *The Idea of Europe from Antiquity to the European Union*, ur. Anthony Pagden (Združeno kraljestvo: Cambridge University Press, 2002), 182.

¹⁹ Biancamaria Fontana, *The Napoleonic Empire and the Europe of Nations* v *The Idea of Europe from Antiquity to the European Union*, ur. Anthony Pagden (Združeno kraljestvo: Cambridge University Press, 2002), 120–121.

²⁰ Prav tam, 122.

²¹ Asad, Talal, *Muslims and European Identity: Can Europe Represent Islam?* v *The Idea of Europe from Antiquity to the European Union*, ur. Anthony Pagden (Združeno kraljestvo: Cambridge University Press, 2002), 211–212. Asad povzema po Raymondu Williamsu, *Key Words* (London: Fontana, 1983), da je termin civilizacija danes rabljen v treh smislih: 1. kot enotni univerzalni razvoj (kot »človeška civilizacija«); 2. kot skupni značaj ljudstva ali obdobje, ki je različno in neizmerljivo z drugimi in 3. kot kultura določene populacije, ki jo je mogoče postaviti nad ali pod drugo ali ki je sposobna nadaljnega razvoja. Na tej podlagi avtor izpeljuje, da je Evropa našla pot do imperialističnega vzpona, ki se je zdel popolnoma upravičen.

²² Pagden, »Europe«, 35.

²³ Prim. Pagden, »Europe«, 38–40.

Starofrankovska epska pesem v okviru iskanja evropske identitete

V času križarskih pohodov je bila zavest o geografski pripadnosti posameznika vezana le na fevdalna razmerja in modele vladanja, značilne za svoje obdobje. Ljudstva Zahodne Evrope, ki so s prvo križarsko vojno vstopala na tla Male Azije, so s seboj vodila redke kroniste, ki so beležili slavna dejanja velikih vitezov pohoda. Ljudstvo pa je potrebovalo več kot kronista. Kronist je ustvarjal faktografske podatke in beležil to, kar je bil za zgodovino Herodot. Ljudstvo je potrebovalo Homerja.²⁴ V visokem srednjem veku je razvoj duha zahteval epsko pesem, ki je bila edini – v sodobnem pomenu besede – »medij« ljudskega vedenja ter ustvarjanja mitologije in samozavedanja.

V tem času so bile vse literature péte: ep je definiral skupnost, njeno mitološko vsebino, koncipiranje ontološkega sveta, bil je pesem pogovora ljudstva s svojimi božanstvi. Za junake križarskih vojn je bil ep pogled v onostranstvo in čas protagonista, v katerem vlada »post tenebras lux« (slo. *po temi svetloba*), kjer je katarza vodila v posmrtno življenje.²⁵ Tako pravilo je zapovedoval krščanski svet, grški svet epike je bil prav obraten: v njem je začela prevladovati tragedija, usoda junakov, v kateri je vladalo pravilo »post lucem tenebrae« (slo. *po svetlobi tema*). Ahilova smrt pred Trojo je bila tragična, krščanstvo pa je v svet Zahodnjakov prinašalo ontološki optimizem, svet, v katerem junaka pričakuje zmaga, ne glede na realni izid njegove življenjske usode.²⁶

Frankovska srednjeveška epika je grški ep postavila na glavo. Tragični Ahil je postal zmagoviti Roland. Legende, ki so jih Franki pripenjali svojim junakom, so se enačile z njihovo narodno resničnostjo. Frankovski junaški ep je združeval vsebine popolnoma različnih svetov, med katerimi lahko razločimo dva koncepta: narodnega, tj. stvarnega, in krščanskega, tj. duhovnega. Kar zadeva prvi koncept, je frankovski junaški ep vsebino črpal iz germanskega in keltskega sveta, duhovni svet

²⁴ Prim. Judith Labarthe, *L'épopée* (Pariz: Armand Colin, 2006), 40. Homerjevi epi lahko etimološko izvirajo iz generične formulacije, izpeljane iz »Homou« in »arariskó« str.gr. *prilagajati*, kar bi pomenilo, da gre za metapoustvarjanje ustnega izročila, nastalega v 8. stoletju pr. n. št.

²⁵ Daniel Madelénat, *L'épopée* (Pariz: Presses universitaires de France, 1986), 43–44.

²⁶ Prav tam.

pa je bil zasidran v krščanstvu, čeprav je v njem marsikatera poganska prvina.²⁷

Epska snov izvira iz mitologije, podobno kot zgodovina hermenevitično obravnava pretekli čas, vendar je, nasprotno kot kronološka zgodovinska faktografija, obarvana s čutenjem, nagoni in kolektivno zavestjo neke skupine ljudi. Georges Dumézil meni, da je mitologija obstajala davno pred zgodovino in da je tudi zgodovina svojevrstna veja mitologije.²⁸ Epska beseda je govorjena, namenjena širšemu krogu poslušalcev in ljudska, je »pripovedna imitacija zgodbe, zanimivega dejanja, ki si ga je bilo treba zapomniti, zato se ep tudi razlikuje od zgodovine, ki pripoveduje brez imitacije«²⁹. Če je bila junaška pesem v času križarske vojne pesem o junaku, predstavniku etnije ali vladajoče rodbine,³⁰ potem je mogoče sklepati, da se je Zahod identificiral skozi dejanja svojih junakov epskih pesmi, ki so nastajale *in medias res* na maloazijskih tleh.

V času križarskih vojn je bil osrednji junak starofrankovskega epskega križarskega cikla Godfrid Bouillonski, ki pa pozneje zaradi nacionalističnih sporov v 19. stoletju ni postal predmet poglobljene obravnave francoskega literarnega prostora. Identiteta junaka, ki je v srednjem veku pripadal frankovski in nemški govorni skupini (v njegovem času) ni bila v nobenem primeru sporna.³¹ Bil je vojvoda takratne pokrajine Lorene in daljni potomec Karla Velikega, kar ga je umeščalo v frankovsko genealoško skupino. Toda – kar je bilo najpomembnejše – po zmagi krščanske armade nad Bližnjim vzhodom v križarskih vojnah je postal prvi kralj Jeruzalema. To je zadoščalo, da se je okoli tega drugorojenega viteza brez potomstva ustvarila epska pesem, ki ga je povzdignila med mitološke vsebine Zahoda. Epska pesem, ki se je vključila med vse druge vojaške epske frankovske pesnitve o križarskih vojnah, ima naslov *Pesem o Labodjem vitezu in Godfridu Bouillonskem*.

²⁷ Green Miranda, *Animals in celtic life and myth* (London: Routledge, 1992), 174–175.

²⁸ Georges Dumézil in Joël H. Grisward, *Mythe et Épopée*, vol. 1–3 (Pariz: Quatro Gallimard, 2007), 1087.

²⁹ Madélnat, *L'épopée*, 19.

³⁰ Prav tam, 18.

³¹ John C. Andressohn, *The Ancestry and Life of Godfrey of Bouillon* (Bloomington: Indiana University, 1947), 123.

Rodbinsko poreklo protagonista te pesmi in njegova umeščenenost v prostor imata panevropski pomen.³² Potomec več generacij frankovskih in nemških prednikov je vladal pokrajini, ki je bila stoletja predmet spora med največjima evropskima velesilama, Francijo in Nemčijo. S svojim enoletnim vladanjem Jeruzalemu je močno zaznamoval razvoj kulturnega ustvarjanja v vseevropskem prostoru, zlasti na današnjem ozemlju Belgije, severne Francije, Anglije in, posredno, Nemčije. Ker je združeval nacionalna elementa, se mu je literarnozgodovinska erudicija 19. stoletja odrekla in se raje posvečala pesnitvam z jasnejšim nacionalnim elementom, kot sta *Pesem o Rolandu* v francoskem primeru in *Pesem o Nibelungih* v nemškem.³³

Čeprav je Evropa v času nacionalnih sporov začela močno razvijati politično zavest, pa nikakor ni pozabila na svojo tedanjo enotnost, ki jo je podobno kot v antiki ločila od Male Azije in Bližnjega vzhoda. Kot pravi Asad, »mit Evrope preprosto ne odstrani skupnih spominov o nasilju v Evropi; obuditev teh spominov okrepi njen mit«³⁴. Gre za zavest, da obstaja skupno »drugo«, ki sega čez notranje konflikte Evrope in čemur je vedno znova izpostavljen *Evropejec*: geografski koncept Azije in Bližnjega vzhoda. Če izhajamo iz specifične zgodbe in konflikta, nastalega v času prve križarske vojne, se je treba vprašati, koliko ta evropski »civitas« res razume in dojema svojo večtisočletno geografsko sosedo na vzhodu.³⁵

Jeruzalem kot mesto treh velikih svetovnih veroizpovedi je v tistem trenutku, ko se je križarska armada odpravila proti *Vzhodu*, postalo mesto, do katerega je bil »upravičen« sleherni krščanski romar. Naloga vojske je zato bila to mesto odvzeti »nevernim« in »nevrednim«. To je terminologija kronik srednjeveških krščanskih piscev, ki je muslimane pretvarjala v ljudstvo brez obraza in vesti in samo potrjevala do takrat znane zgodovinske izkušnje, npr. boje z islamom v Španiji. Rolandovo hrabro reševanje zadnjega dela armade pred napadom Saracenov je bilo postavljeno tudi na piedestal truverske in žonglerske poetike, ki je

³² Prim. Adressohn, *The Ancestry*.

³³ Jacques Flach, *Les origines de l'ancienne France: Xe et XIe siècles*. Vol. 4: *Les nationalités régionales, leurs rapports avec la couronne de France*. (Pariz: Larose et Forcel, 1904), 44.

³⁴ Asad, »Muslims«, 210.

³⁵ Prav tam.

ustvarjala mitologijo evropskega militariziranega Zahoda. Ta mitotvorna družba je v skladu s trifunkcijskim modelom, ki ga predlagajo nekateri zgodovinarji (na primer Georges Duby), vključevala strukturo *oratores-bellatores-laboratores*. Ta je zadevala vsakega posameznika tedanje evropske družbe in skozi njo izrekala epsko vsebino.³⁶

To družbo je prevzemala ideologija, po kateri ji v geografskem in političnem smislu pripada nekaj, kar je izviralno le iz njenih mitoloških, ontoloških in duhovnih vsebin. Krščanstvo je utemeljevalo, da je Jeruzalem legitimno del evropskega sveta. Združilo je njegova ljudstva za prvo križarsko vojno, kar lahko pomeni, da je imela takrat evropska celina skupno vojsko, ki je trčila v svet, ki ji je bil do tedaj neznan. Evropskemu srednjeveškemu človeku je bil islam tuj, kar jasno potrjuje epska *Pesem o Labodjem vitezu in Godfridu Bouillonskem*.

Islam skozi oči frankovske junaške pesmi – na primeru *Pesmi o Labodjem vitezu in Godfridu Bouillonskem*

Pesem o Labodjem vitezu in Godfridu Bouillonskem je ena od frankovskih junaških pesmi. Francoska literarna zgodovina 19. stoletja jo je vpela v *Cikel o križarskih vojnah*. Nastanek epskih pesmi sicer ni predmet tega prispevka, vseeno pa je pomembno poudariti, da tovrstne poezije ni mogoče natančno datirati, saj lahko govorimo le o *epogenezi* in ne o *zapisu*. Literarnozgodovinska znanost opredeljuje dve možnosti nastajanja epske poezije. V primeru omenjene pesmi gre za primarno epiko, v kateri je avtorstvo mnogotero, pogosto nejasno in tudi ljudsko (v konkretnem primeru so obravnavani rokopisi iz sredine 13. stoletja), medtem ko je epska poezija v smislu avtorstva del sekundarne epike.³⁷ Genezo epske besede lahko zgoščeno obravnavamo po treh njenih značilnostih: po obliki, funkciji in vsebini.

Oblika je v starofrankovskem epu prešla z desetzložnega verza k dvanajstzložnemu, ker se je izrečena beseda umikala pisni. To se kaže tudi pri omenjeni pesmi, pri njeni oblikovni genezi: pisana je v ale-

³⁶ Prim. Georges Duby, *Trije redi ali imaginarij fevdalizma*. Ljubljana: Škuc, Znanstveni inštitut Filozofske fakultete, 1985.

³⁷ Labarthe, »L'épopée«, 40.

ksandrijskem verzu, ki se je približeval prvim proznim oblikam sredine 13. stoletja, in je tudi že prešla v kratko prozno obliko.³⁸ Tudi funkcija se je začela spreminjati: z romarskih poti se je epska poezija umaknila na dvore za zabavo na priložnostnih dogodkih. Njena vsebina pa je s skoraj kronično faktografskega opisa pridobivala na imaginarnem.³⁹ Za zgodovinsko faktografsko analizo je pomen epopeje skoraj ničten, toda miselnost časa, presek navad, okolja in imaginarija družbe določenega prostora odslíkava verodostojno.

Vsebinsko poudarjamo tisti del *Pesmi o Labodjem vitezu in Godfridu Bouillonskem*, ki predstavlja pojmovanje islama s strani evropskih zavojevalcev Bližnjega vzhoda in Male Azije. Sultanat Rum, ki je vzniknil sredi maloazijskega dela bizantinskega cesarstva, je bil v očeh križarjev neorganizirana tvorba, katere obsega ne organizacije niso poznali.⁴⁰ *Sultan, atabeg, emir, kalif* in drugi nazivi islamskega plemstva so v *Pesmi o Labodjem vitezu in Godfridu Bouillonskem* popolnoma nejasni in neizraziti. Trije islamski vojaški in politični voditelji sultanata Rum so na primer običajno imenovani *kralj* po analogiji evropske terminologije ali generično *kalif*. Dalje, »Korbaran« je mosulski atabeg Kerboga, »Garsian« Antiohijski je emir Jagi Sijan, »Sulejman iz Nikeje« je Kildiz Arslan I., seldžuški sultan, ki je poveljeval Rumu.⁴¹ Islamski duhovni voditelji so imenovani »apostiles«, po krščanskem vzoru »apostol«.

Islam v obravnavani pesmi ni razumljen. Običajno so muslimani označeni preprosto kot »pogani« (str. fr. *les païens*), kot sicer vsi nekristjani. To je značilnost celotne pričujoče junaške epike (npr. tudi germanški Sasi; str. fr. *Les Saisnes*). Najpogostejše ime za »pogane« z Bližnjega vzhoda in iz Male Azije ter tudi iz Severne Afrike je *Saracen*. Ta termin je zaobjel vse muslimane ne glede na njihovo dejansko etnično pripadnost ali razlikovanje v sunitski ali šiitski veroizpovedi. Zelo redko se v tej poetiki pojavljajo še pojmi *Turs, Perse, Arabe*. Krščanski svet je pri

³⁸ Jan Boyd Roberts, *The Old French Crusade Cycle. Vol. 10: Godefroi de Bouillon*. (Tuscaloosa: University of Alabama Press, 1996), 1–34.

³⁹ Jean Rychner, *La chanson de geste, essai sur l'art épique des jongleurs* (Ženeva: Librairie Droz, 1999), 34.

⁴⁰ Richard, »Croisades«, 20–38.

⁴¹ Pojasnilo na podlagi slovarskih gesel na podlagi slovarja: Morier, Henri, 1961: *Dictionnaire de Poétique et de rhétorique*. Pariz: Presses Universitaires de France.

poimenovanju sveta, ki ga je srečal, iskal analogije iz časov pred pokristjanjevanjem, zato je verjel, da muslimani kot verniki »neprave« vere verjamejo v poganske bogove. Prav tako so kristjani v svoji epski poeziji tudi bogove grškega ali rimskega panteona imenovali kot islamska božanstva, si božanstva izmislili ali poiskali različico svojih nekdanjih legendarnih skrivnostnih čarodejev in jih preslikali v islam (npr. *Tervagant*). V verzih obravnavane junaške pesmi se pogosto pojavljajo tri božanstva skupaj, na primer *Mohamed, Apolon, Jupiter* – gre za vzporednice in abstrahiranje načela Svete trojice.⁴²

V splošnem je, kot pravi J. Duggan, »boj krščanstva s poganstvom ena največjih tem epske junaške pesmi«. ⁴³ Zato poganski svet za kristjane tudi še v času prve križarske vojne ni zajemal samo *nerazumljenega* islama, temveč so v to kategorijo spadala tudi poganska verovanja ljudstev, med njimi Ircev, Slovanov, Armencev, Avarov, Hunov, Bolgarov in Madžarov.⁴⁴ Duggan poudarja, da so bili prav *Saraceni* (sic!) tisti, ki so utelešali »vse poganske sile, ki so predstavljale zunanjo nevarnost za Francijo v začetku srednjega veka. (...) Križarji so poznali le določene temeljne značilnosti temelja islama, za večino pa je veljalo, da so to vero poznali le prek junaških pesmi: Saracene, ki častijo malike in služijo več bogovom«⁴⁵.

Junaške epske pesmi so imele poleg razvedrilne funkcije – kot večinoma druge junaške pesmi, ki so bile prvotno péte in ustvarjene spontano – tudi politični vzgib. V stoletju po nastanku so bile pesmi péte pretežno znotraj plemiške strukture evropskega prebivalstva. Epski *Cikel o križarskih vojnah*, ki je bil ustvarjen *a posteriori* in vključuje tudi analizirano *Pesem o Labodjem vitezu in Godfridu Bouillonskem*, je nameraval spodbuditi k novim vojaškim posegom na Bližnjem vzhodu. Tamkajšnje razmere so se hitro spreminjale, evropsko plemstvo pa je po osvojitvi strateških položajev začelo te sčasoma opuščati in se vračati na domačo posest v Evropo. Za ohranjanje položajev so bili ustvarjeni viteški redovi, kot prvi med njimi templjarski red.

⁴² William Wistard Comfort, »The Literary Rôle of the Saracens in the French Epic,« *PMLA*, 55: 628–659.

⁴³ Duggan, »L'épopée«, 21.

⁴⁴ Prav tam.

⁴⁵ Prav tam.

Sklepne besede

Za srednjeveško podobo krščanstva je značilno, da »kristjani sicer naseljujejo svojo domovino in izpolnjujejo svoje državljanske obveznosti, vendar kot tujci. Vsaka tuja zemlja je lahko njihova domovina, vendar je vsaka domovina zanje tuja. Kristjani sicer prebivajo na zemlji, vendar so državljani neba. Zemeljska država je naravna realnost, pogoj bivanja, vendar ni najvišja dobrina, je le kazen in zdravilo za človekovo grešno naravo, za človekov izvirni greh«⁴⁶. To je bil svet, v katerem je o prvem kralju Jeruzalema nastalo več tisoč verzov epske junaške poezije. Toda tudi v srednjem veku je evropska zavest še vedno ohranjala svoje mitološko pogansko izročilo. Protagonist *Pesmi o Labodjem vitezu in Godfridu Bouillonskem* je zaznamovan z ontološko genealogijo, ki izvira iz keltskih legend in nordijskih sag. Čeprav je frankovski etnični prostor iz kralja Jeruzalema naredil epsko ikono – ki naj bi motivirala za nadaljnje spopade na Bližnjem vzhodu, katerih cilj je bila uveljavitev legitimne pravice Frankov do strateških točk na maloazijski in bližnjevzhodni obali –, je ta prostor tudi v 15. stoletju, ko je prišlo do proznega zapisa *Pesmi o Labodjem vitezu in Godfridu Bouillonskem*, še vedno ohranil neodmaknjen odnos do poganskih vsebin, ki so izvirale iz sveta poganskih ljudstev na evropski celini.

Iskanje evropske identitete se je nadaljevalo v naslednjih stoletjih. Herder je načelo nacionalizma vpeljal kot kulturno načelo, skladno s katerim je vse, kar je zasebno, prav tako manifestacija narodnega duha.⁴⁷ To je eden od razlogov, zaradi katerih jezik v zgodovinski zavesti velja za določilo naroda, krščanstvu pa posledično pripade vloga nadnacionalne vezi, ki (lahko) povezuje evropske narode. Ker pa so moderne države članice Evropske unije sekularne in je dejavnik krščanstva obravnavan (večinoma) le kot del njene preteklosti, bi bilo od evropskega posameznika nemogoče pričakovati, da bo religiozno zavest združeval z evropsko zavestjo.

V sodobnosti še vedno obstaja prepričanje, ki ga po Heglu povzema A. Pagden, da je Sredozemlje »združevalni element treh krogov

⁴⁶ Gaspari, »Laičnost«, 70.

⁴⁷ Gaspari, »Laičnost«, 75.

sveta«, ki je hkrati tudi, po Braudelu, »žareči center vsega planeta«⁴⁸. Evropejci bi se tako lahko še vedno identificirali skozi ta vidik: biti predstavnik enega od treh največjih kulturno-civilizacijskih krogov. Toda s tako poenostavljenega vidika, v katerem sredozemski prostor razumemo le kot srečanje treh monoteističnih veroizpovedi in treh celin, se v zgodovinskem smislu od poznoantičnega obdobja naprej ni zgodilo nič. Sodobna migracijska kriza naj bi bila le *perpetuum mobile* skoraj dvatisočletnega ponavljanja demografskih, gospodarskih, družbenih in drugih metavzorcev sredozemskega območja. Pojasnjevalna moč takega pogleda je zato zelo omejena.

Kaj pomeni biti Evropejec? Ariane Chebel d'Apolonia opozarja: »Osnovni paradoks evropskega nacionalizma je, da se hrani s spominom na dogodke, ki so razdeljevali Evropo, ko je krvavela, ne združevali. (...) Vojne same so bile razdružujoč dejavnik, interpretacija teh pa izjemno združujoč dejavnik. (...) Ustanovni očetje EU so predstavili svoje pobude in šli v pravo obrambno vojno Zahodnega sveta [pred skupnim sovražnikom Sovjetsko zvezo].«⁴⁹ Tako je Evropska unija politično utrdila še pojem vzhodne meje. Zato v tem pogledu sodobni Evropejec preprosto definira svoj geografski prostor, ki mu danes omogoča opredelitev njegove identitete. Tudi Maastrichtska pogodba v členu 9 predvideva, da so »vsi državljani držav članic državljani Unije. Državljanstvo Unije se doda nacionalnemu državljanstvu in ga ne nadomešča«⁵⁰. Vendar pa ta unija nikomur ničesar ne dodaja, če ni državljan ene od članic.

Migracijska kriza je Evropo soočila z vprašanjem o lastni identiteti prav zaradi množičnih migracij iz drugega civilizacijskega kroga, kar je neogibno obudilo zgodovinski spomin na konflikte z regijo, iz katere večinoma prihajajo migranti. Asad, ki uči, da evropski skupni spomin na nasilje celo okrepi njen mit,⁵¹ opozarja, da je bil islam v Evropi vedno prisoten, toda le na dva načina: v primeru Bosne evropeiziran, v primeru Španije pa izločen. Čeprav je bila Španija geografsko del Evrope, je »od sedmega do štirinajstega stoletja – kljub številnim intimnim

⁴⁸ Pagden »Europe«, 37.

⁴⁹ D'Apolonia, »European Nationalism«, 174–175

⁵⁰ Prečiščena različica Pogodbe o Evropski uniji (Maastrichtska pogodba), <http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=OJ:C:2008:115:0013:0045:SL:PDF>, 29. 11. 2016.

⁵¹ Prim. zg.

povezavam in izmenjavam na Pirenejskem polotoku med muslimani, kristjani in judi videna – kot območje zunaj ‚Evrope‘⁵². Prav to naj bi bil izvor evropskega strahu pred islamsko civilizacijo, ki naj bi vselej želela uničiti Evropo. Gre za strah pred uničenjem »civitas«.

Asad ugotavlja, da je Evropa vselej v hipu »obranila svoje meje in zavarovala svojo enotnost, definirala svojo avtoriteto in se posvetila zunanjim silam, ki so vdrlle na njeno območje. ‚Notranjost‘ ne sme vsebovati ‚zunanjega‘, vsiljive kulture ne morejo naseliti civilnih, Evropa ne more vsebovati Neevrope«⁵³.

Migracijska kriza je najprej sprožila vprašanje evropske identitete in zavedanja posameznika o njej. Evropejci svoje identitete ne morejo potrjevati brez zgodovinske zavesti. Ta v posameznika vstopa v obliki kulturnega kapitala, ki ga ta ponotranji skozi procese racionalnega in zunajracionalnega prisvajanja vsebin okolja, v katerem živi. Odnos do migracijske krize je zato logična posledica vseh prisvojenih elementov. Zgodovinska zavest je eno tistih področij zunajracionalnega zavedanja, ki je del socializacije posameznikov. Ti so ali avtohtoni ali integrirani v družbeno strukturo posameznih držav članic. Prav ta lahko vpliva na moralni odnos do spreminjajoče se podobe Evrope, ki se v drugem desetletju enaindvajsetega stoletja opazno spreminja. Pripravljenost Evropejcev na tovrstno spremembo je posledično res izzvala vprašanje o identiteti Stare celine in njenih prebivalcev. Toda od njih ne moremo pričakovati, da bodo spremembo, ki se v vseh zgodovinskih pogledih navezuje na sosednji geografski prostor, po dveh tisočletjih moralnih in racionalnih dvomov, celo nesoglasij, v zelo kratkem času sprejeli brez zadržkov.

B i b l i o g r a f i j a

1. Andressohn, John C. *The Ancestry and Life of Godfrey of Bouillon*. Bloomington: Indiana University, 1947.

⁵² Asad, »Muslims«, 213.

⁵³ Asad, »Muslims«, 220.

2. Asad, Talal. »Muslims and European Identity: Can Europe Represent Islam?« V *The Idea of Europe from Antiquity to the European Union*, uredil Anthony Pagden, 210–228. Združeno kraljestvo: Cambridge University Press, 2002.
3. Bierce, Ambrose. »The Devil's Dictionnary« (*geslo 'Immigrant'*).« <http://xroads.virginia.edu/~hyper/bierce/bierce.html#I>, 18. II. 2016.
4. Boyd Roberts, Jan. *The Old French Crusade Cycle. Vol. 10: Godefroi de Bouillon*. Tuscaloosa: University of Alabama Press, 1996.
5. Braudel, Fernand. *La méditerranée et le Monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*. Pariz: Librairie Armand Colin, 1949.
6. Comfort, William Wistard. »The Literary Rôle of the Saracens in the French Epic.« *PMLA* 55 (1940): 628–659.
7. Daley, Janet. »Narcissistic guilt in the West is creating the lawless chaos of the migratuion crisis.« <http://www.telegraph.co.uk/news/2016/10/29/narcissistic-guilt-in-the-west-is-creating-the-lawless-chaos-of/>, 20. II. 2016.
8. D'Appollonia, Ariane Chebel. »European nationalism and European Union.« V *The Idea of Europe from Antiquity to the European Union*, uredil Anthony Pagden, 171–191. Združeno kraljestvo: Cambridge University Press, 2002.
9. Duby, Georges. *Trije redi ali imaginarij fevdalizma*. Ljubljana: Škuc, Znanstveni inštitut filozofske fakultete, 1985.
10. Duggan, Joseph J. »L'épopée.« V *De la littérature française*, uredil Denis Hollier, 18–23. Pariz: Bordas, 1993.
11. Dumézil, Georges in Joël H. Grisward. *Mythe et Épopée, vol. —3*. Pariz: Quatro Gallimard, 2007.
12. Flach, Jacques. *Les origines de l'ancienne France: Xe et XIe siècles, Vol. 4: Les nationalités régionales, leurs rapports avec la couronne de France*. Pariz: Larose et Forcel, 1904.
13. Fontana, Biancamaria. »The Napleonic Empire and the Europe of Nations v The Idea of Europe from Antiquity to the European Union.« V *The Idea of Europe from Antiquity to the European Union*, uredil Anthony Pagden, 116–121. Združeno kraljestvo: Cambridge University Press, 2002.
14. Frischler, Kurt. *Sijaj in sence križarskih vojn*. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1976.
15. Green, Miranda. *Animals in celtic life and myth*. London: Routledge, 1992.
16. Gaspari, Milan. »Laičnost države.« *Teorija in praksa* 32 (1995): 69–79.
17. Guizot, François. *Collection des Mémoires relatifs à l'Histoire de la France. Histoire des croisades par Albert d'Aix., tome II, Histoire des Francs qui ont pris Jérusalem par Raimond d'Agiles*.« Pariz: J.L.J. Brière, 1824.
18. Labarthe, Judith. *L'épopée*. Pariz: Armand Colin, 2006.
19. Le Goff, Jacques. *Se je Evropa rodila v srednjem veku?* Ljubljana: *cf, 2006.

20. Madelénat, Daniel. *L'épopée*. Pariz: Presses universitaires de France, 1986.
21. Morier, Henri: *Dictionnaire de Poétique et de rhétorique*. Pariz: Presses Universitaires de France, 1961.
22. Pagden, Anthony. »Europe: Conceptualizing a Continent.« V *The Idea of Europe from Antiquity to the European Union*, uredil Anthony Pagden, 1–33. Združeno kraljestvo: Cambridge University Press, 2002.
23. Pariz, Gaston. *La poésie du Moyen-Âge*. Pariz: Librairie Hachette, 1895.
24. Pocock, John G. A. »Some Europes in Their History.« V *The Idea of Europe from Antiquity to the European Union*, uredil Anthony Pagden, 55–72. Združeno kraljestvo: Cambridge University Press, 2002.
25. Pogodba o Evropski uniji, prečiščena različica. *Maastrichtska pogodba*. [http://www.biblija.net/biblija.cgi?l=sl](http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=OJ:C:2008:115:0013:0045:SL:PDF, 29. 11. 2016.</p>
<p>26. Richad, Jean. <i>Histoire des croisades</i>. Pariz: Fayard, 1996.</p>
<p>27. Rychner, Jean. <i>La chanson de geste, essai sur l'art épique des jongleurs</i>. Ženeva: Librairie Droz, 1999.</p>
<p>28. Svetopisemska družba Slovenije. <i>Biblija.net: Sveto pismo na internetu</i>, 2009. <a href=), 20. 11. 2016.
29. Tully James. »The Kantian Idea of Europe: Critical an Cosmopolitan perspectives.« V *The Idea of Europe from Antiquity to the European Union*, uredil Anthony Pagden, 331–359. Združeno kraljestvo: Cambridge University Press, 2002.
30. Zink, Michel. *Introduction à la littérature française du Moyen-Âge*. Pariz: Le Livre de Poche, 1993.

O SLOVENSKI POST-SOCIALISTIČNI PRAVNI KULTURI¹

M a r k o N o v a k

Uvod

Slovenija je že poltretje desetletje samostojna država. Toliko je tudi od »padca« komunizma ter vzpostavitve pravne in demokratične države, ki temelji na varstvu človekovih pravic. S ponovno oživitvijo demokracije naj bi Slovenija, tako kot večina preostalih nekdanjih socialističnih držav, spet sprejela zgodovinsko dediščino države srednjeevropske pravne kulture v osrčju evropskega kontinentalnega prava. Toda ali se je to res zgodilo? Ali pa imajo nekdanje socialistične države na tem območju določene značilnosti, ki odstopajo od tipičnih srednjeevropskih pravnih ureditev, ki jih povezujejo v svojevrstno podskupino postsocialističnih pravnih sistemov v nedrjih rimsko-germanske pravne družine?

Odgovorom na ta vprašanja je namenjen ta prispevek. V tem smislu najprej v prvem poglavju razpravljam o splošnem pojmu pravne kulture, nato v drugem poglavju prikažem svojski pogled na večdimenzionalni pojem pravne kulture skozi prizmo integralne teorije prava (pomemben dodatek te teorije je t. i. »četrti dimenzija«). V tretjem poglavju razpravljam o pomembni povezanosti med pojmom pravne države in pravno kulturo, nato pa v četrtem poglavju predstavim formalno in tudi neformalno razsežnost pravne kulture, ki zajema najširše pojmovanje pravne države in prava. V tem smislu predstavim tudi (integralno) tabelo značilnosti idealnega ali vsaj razvitega modela pravne kulture. Ta

¹ Članek je rezultat avtorjevega raziskovanja v okviru temeljnega raziskovalnega projekta *ARRS J5-7359: Reforma demokratične in pravne države v Sloveniji*, ki ga Evropska pravna fakulteta v letih 2016–2018 izvaja pod okriljem Fakultete za državne in evropske študije. Poleg tega članek delno temelji tudi na avtorjevem predhodno objavljenem članku »Slovenska pravna država v luči integralne teorije prava,« *Poligrafi* 67/68 (2012): 93–105.

je primerjalna osnova za peto poglavje, v katerem v tabeli predstavim značilnosti slovenske postsocialistične pravne kulture, ki so prikazane tudi kot analiza določenih odklonov od idealnega modela.

1 Pojem pravne kulture

Če želimo govoriti o pravu kot o večrazsežnostnem pojavu, kar se zdi edino smiselno, če želimo resnično prodreti v njegovo bistvo, se zdi, da je bolj smiselno govoriti o pravni kulturi kot o pravu v kakšnem – nujno ozkem – normativno-dogmatičnem smislu. Tak zasuk od normativistično-dogmatičnega pojma prava k pravu, ki deluje tudi v praksi in ga je mogoče razumeti hkrati z njegovo praktično dimenzijo ter ima glede na prejšnjega razširjen pogled, se je nedvomno zgodil s pojavom sociologije in posledično pravne sociologije, pozneje pa tudi psihologije in psihologije prava. Ti sta nedvomno razširili pogled ozkega formalističnega normativističnega dogmatizma s temeljitejšim pogledom na pravo v družbi. Pri tem je seveda treba dodati, da je filozofski (aksiološko-deontološki) pogled na pravo kot družbeni pojav že prej bil stalnica ob normativnem dogmatizmu. V zvezi s tem je skoraj aksiom dihoto-mija med pozitivnim in naravnim pravom.

Da sploh lahko vzpostavimo sintagmo »pravna kultura«, ki nam bo tu služila kot pojmovni sinonim za »pravo«, moramo najprej uporabiti klasično Poundovo distinkcijo med »uzakonjenim pravom« (*law in books*) in »pravom v praksi« (*law in action*),² kajti ta pojma imata lahko popolnoma drugačno medsebojno vsebino, še zdaleč ne nujno enake. To je še posebej pomembno, kadar med seboj primerjamo različne pravne kulture, v katerih so tovrstna odstopanja lahko večja ali manjša.

Sicer pa je pojem pravne kulture v pravno znanost leta 1975 vpeljal Friedman.³ Izpeljal ga je iz pojma splošne kulture – kot vse, kar je človeško, v nasprotju z naravnim ali biološkim (širša definicija kulture), ali kot to, kar je kulturno specifično (ožja definicija kulture).⁴ Friedman

² Roscoe Pound, »Law in Books and Law in Action,« *American Law Review* 44 (1910): 1.

³ Lawrence, M. Friedman, *The Legal System: A Social Science Perspective* (New York: Russel Sage Foundation, 1975).

⁴ Susan S. Silbey, »Legal Culture and Legal Consciousness,« v *International Encyclopedia of Social and Behavioral Sciences*, Elsevier (New York: Pergamon Press, 2001), 8624.

je dalje utemeljil razliko med (i) notranjo pravno kulturo kot kulturo poklicnih pravnikov in (ii) zunanjo pravno kulturo, ki jo tvori splošno ravnanje in odnos ljudi do prava nasploh. Sicer je zanj pravna kultura del splošne kulture, vključno z običaji, mnenji, načini ravnanja in mišljenja, ki usmerjajo družbene silnice k pravu ali proč od njega.⁵ Pri tem so ga zanimale zlasti (a) »družbene in pravne silnice, ki ustvarjajo pravo«, ter tudi (b) učinek, ki ga ima pravo na vedenje in ravnanje v »zunanjem« svetu.⁶ Friedman se je močno zavedal dejstva, da so vzorci družbenega vedenja in ravnanja glede prava in pravnega sistema različni glede na specifične pravne kulture, skupine, organizacije in države.⁷

Pravna kultura (kot kolektivni ali družbeni pojem) kot tudi pravna zavest (ki se bolj uporablja za označitev individualnih zaznavanj) se ukvarjata z razumevanjem ter pojmovanjem prava, pravnih institucij in pravnih akterjev, ki nastopajo v družbenih razmerjih.⁸ Oba omenjena pojma sta postala predmet zanimanja pravnih teoretikov, ko so začeli proučevati medsebojne (tudi kognitivne) vplive med formalnimi pravnimi instituti in institucijami (kot so pravni dokumenti, institucije in instituti) in vsakdanjimi družbenimi razmerji.⁹ Po mnenju Varge je namen pojma pravne kulture »izraziti, kako ljudje izkusijo fenomen prava kot nekakšno objektivizirano potencialnost; kako in v kaj ga oblikujejo prek svojega sodelovanja; kako ga opojmljajo in v kakšnem duhu, obliki ter s kakšnim namenom ga jemljejo kot predmet teoretičnih predstav in izražanj. V začetku je šlo za sociološki interes, ki je vnesel predstavo takšnega interesa v pravoznanstveno misel«.¹⁰

Pravna kultura je postala predmet zanimanja ne le v splošnem pravoznanstvu in pravni sociologiji, temveč tudi v primerjalnem pravu. Tu je

⁵ Friedman, *The Legal System: A Social Science Perspective*, 15.

⁶ Prav tam, 3.

⁷ Prav tam, 194.

⁸ Silbey, »Legal Culture and Legal Consciousness«, 8623–8624.

⁹ V glavnem gre za dva pristopa k proučevanju pravne kulture: (a) analitični pristop glede analize pojmov v teoriji družbenih odnosov in (b) empirični pristop v smislu ukvarjanja s konkretnimi merljivimi pojavi. Prav tam, 8625. V primeru tega članka gre za analitično-konceptualno razmišljanje o problemu, ki bi na temelju konceptualne razčlenbe lahko bilo tudi empirično merljivo.

¹⁰ Csaba Varga, *Comparative Legal Cultures* (Budimpešta: Szent Istvan Tarsulat, Az Apostoli Szentszék Könyvkiadója, 2012), 82.

šlo za določen razvoj v zadnjih desetletjih, saj so bili začetki primerjalnega prava, v začetku 20. stoletja, bolj usmerjeni na primerjalno civilno pravo, ko je bilo splošno pravoznanstvo – in tudi druga pravna področja – pod velikim vplivom pozitivnega prava. Preusmeritev zanimanja iz primerjalnega prava v primerjalne pravne kulture bi lahko izhajala iz preusmeritev pozornosti z golega pozitivnega prava na proučevanje večdimenzionalnih predstav o pravu v različnih družbenih skupnostih.

Kaj natančneje bi lahko razumeli kot pravno kulturo?

2 Integralni pojem pravne kulture

Eden od pogledov na integralnost pravne kulture je mogoč prek tridimenzionalne teorije prava,¹¹ ki so jo razvili Reale in drugi pravni filozofi. Ti v glavnem pojem prava enačijo s tremi temeljnimi sestavinami: pravnimi normami, pravnimi vrednotami in pravnimi odnosi. Ta teorija je sicer znana kot integralna teorija prava, ki vključuje pravne norme, družbene vrednote in dejstva v integralno celoto, kar pomeni, da jih ni mogoče razumeti kot posamezne elemente, ločene od drugih v tej celoti: vsak od teh svetov ne zmore svojega bivanja, ampak ga je treba razumeti kot integralno celoto (tj. pravnih norm, pravnih vrednot in pravnih odnosov). Vsak od teh delov je nujno del celote, kot je njihova celota prisotna v vsakem od teh delov.¹²

Tako integralno razumevanje prava kot celote in hkrati vsakršnega njegovega posameznega dela lahko ponazorimo na naslednjem primeru. Zaradi gospodarske krize država na primer uvede nov davek na nepremič-

¹¹ Oče te teorije naj bi bil Kantorowicz, ki je že v začetku 20. stoletja poudarjal trializem: pravna filozofija, pravna dogmatika in pravna sociologija. Hermann Kantorowicz, *Staatsauffassungen: Eine Skizze* (Braun 1925); Zoran Pokrovac, »Hermann U. Kantorowicz i trializam,« neobjavljen referat na simpoziju ob 70. letnici N. Viskovića (Reka 2009). Sicer pa je bila tovrstna teorija v modernem času najbolj poudarjena pri Realeju. Glej Miguel Reale, *Teoria tridimensional do direito* (Sao Paolo: Saraiva, 1968). Glej npr. Augusto C. Moreira Lima, »A Brazilian Perspective On Jurisprudence: Migule Reale's Tridimensional Theory of Law,« *Oregon Review of Int'l Law* 10 (2008): 77–148. Eden od najprodornejših na tem področju v nekdanji Jugoslaviji je bil Nikola Visković s svojim delom *Pojam prava: prilog integralnoj teoriji prava* (Split: Biblioteka Pravnog fakulteta u Splitu, 1976). Sicer pa je tridimezionalna teorija v mednarodnem okolju (še) živa. V zvezi s tem glej npr. Maria J. Falcón y Tella, *A Three-Dimensional Theory of Law* (Martinus Nijhoff Publishers, 2010).

¹² Nikola Visković, *Teorija države i prava* (Zagreb: CDO Birotehnika, 2006), 112.

nine, ki so vredne več kot milijon evrov. Taka sprememba davčne zakonodaje bi gotovo imela normative (pozitivnopravne) posledice, ki so zlahka prepoznavne v pravnem svetu, saj gre za spremembo veljavnih pravnih pravil. Iz aksiološkega vidika bi to imelo za posledico pozitivne učinke za veliko število ljudi, saj bi tak ukrep pozdravili v smislu socialne pravičnosti. To bi seveda vplivalo tudi na pravne odnose (tako med posamezniki, davkoplačevalci in državo kot med davkoplačevalci samimi glede njihovih obdavčljivih transakcij). Taka normativna sprememba pravnih pravil bi »aktivirala« družbeno aksiološko dimenzijo kot tudi psihološko-sociološko dimenzijo v smislu tega, da bi se ljudje poskušali izogniti takemu davku in iskati luknje v njegovi pravni ureditvi.

3 Pravna država in pravna kultura

Tudi (*meta*)načelo pravne države¹³ kot vrhovno načelo pravne kulture je mogoče razumeti v smislu integralne teorije prava. V tem okviru je mogoče normativno-dogmatski vidik pravne države razumeti kot niz (pozitivnih ali formalnih) pravnih pravil in pravnih načel (tj. pravnih norm), ki so del pravnega reda, ali v obliki splošnih pravnih aktov (ustava, zakoni, podzakonski akti), ki so na splošno sprejeti v procesu ustvarjanja prava, ali posamičnih pravnih aktov (sodbe, sklepi, odločbe), ki na splošno nastajajo v procesu uporabljanja splošnih pravnih aktov. Aksiološka dimenzija pravne države bo sporočala, ali pozitivno pravo izraža prevladujoče družbene (ali individualne) pravne vrednote, kot sta pravna varnost in pravičnost.

Glede na sociološko komponento pravne države bi upoštevali (neformalno) pravno kulturo v neki državi ali kako na pravno državo kot normativno-dogmatski koncept gledajo v neki družbi na podlagi pravne zavesti, normativne integracije in podobno v zvezi z vladavino prava v taki družbi. V zvezi s tem vidikom vladavine prava nas zanima, kako ta normativno-dogmatski koncept »deluje« v resničnem svetu – kako se izraža kot dejstvo v pravnih odnosih.

¹³ V kontekstu tega prispevka uporabljam pojma pravna država in vladavina prava kot sopomenki.

Tem trem dimenzijam (tj. pravnim normam, pravnim vrednotam in pravnim odnosom) sem avtor tega prispevka v nekem prejšnjem zapisu dodal četrto dimenzijo, ki se nanaša na reševanje družbenih sporov s pomočjo tehnik alternativnega reševanja sporov (v nadaljevanju: ARS).¹⁴ Tu gre za alternative formalnim pravnim postopkom, ki so komplementarni delovanju vladavine prava v družbi in državi, saj prispevajo k zunajsodnemu razreševanju družbenih sporov ter tako razbremenjujejo formalne pravne postopke in omogočajo učinkovitejše delo sodišč.

V nadaljevanju analiziram omenjene štiri dimenzije pojma vladavine prava v smislu njenega integralnega razumevanja kot izhodiščnega pravnokulturnega načela. Najprej se posvečam normativno-dogmatični dimenziji vladavine prava.

Prvič, normativno-dogmatični vidik vladavine prava pomeni (pozitivne ali formalne) pravne norme kot del pravnega sistema. S tem vidikom se teoretično ukvarja predvsem splošna teorija prava,¹⁵ ki v tem okviru obravnava predvsem pravne norme (pravna pravila in pravna načela), pravna razmerja in pravne akte, ki nastajajo v širših procesih ustvarjanja in uporabljanja prava. Na to področje spadajo tudi teme pravne razlage, pravnih praznin in sistematizacije prava.¹⁶

Drugič, glede vladavine prava se v okviru aksiologije v pravu ukvarjamo s pravnimi vrednotami, v primeru deontologije v pravu pa z etiko oziroma moralo. Tako se aksiološko-deontološka dimenzija integralne teorije prava in pravne države kot vrhovnega pravnokulturnega pojma v glavnem ukvarja z idealnim pravom, pravno državo in tudi pravno kulturo v smislu tiste, ki naj bo (kot taka čim idealnejša).¹⁷ Imanentne pravu, pravni državi in pravni kulturi so te vrednote: pravna varnost,

¹⁴ Marko Novak, *The Type Theory of Law, An Essay in Psychoanalytic Jurisprudence* (Springer, 2016), 99–101.

¹⁵ Po Barberisu je glavna naloga splošne teorije prava, da pojasni, kaj je (pozitivno) pravo, medtem ko se pravna filozofija ukvarja s tem, kaj naj bo to (pozitivno) pravo. Mauro Barberis, »Pravo in morala (Law and Morality)«, *Revus* 16 (2012): 15–16.

¹⁶ Glej npr. Marko Novak, *Uvod v pravo* (Nova Gorica: Evropska pravna fakulteta v Novi Gorici, 2010), 6–11.

¹⁷ Opozarjam na dvojno pojmovanje normativnosti: 1. v dogmatičnem (pravnoteoretičnem) pomenu je to v primerjavi s stvarnim, kar so tu dejstva oziroma življenjski primeri; (2) v aksiološko-deontološkem (pravnofilozofskem) pomenu pa gre za primerjavo s pozitivnim, torej dogmatskim pravom. Normativnost se torej v pravu vzpostavlja na dveh ravneh.

pravičnost, ustavnost, zakonitost, jasnost in določnost pravnih norm itd. Večino teh vrednot lahko najdemo kot sestavne dele (meta)načela pravne države, ki je seveda rdeča nit celotnega prava. Poleg tega tudi pravo samo ureja določene vrednote, kot so človeško dostojanstvo, mir, civilizacija itd.¹⁸

Tretjič, kot komplementarni formalnim pravnim postopkom metode in načini ARS omogočajo kakovostnejše delovanje pravne države, saj razbremenjujejo formalne pravne postopke in s tem omogočajo, da imajo pravni odločevalci več časa za svoje postopke. Uspešno izvedeni postopki ARS gotovo tudi prispevajo k zgledu, da se spori lahko rešujejo s poravnavo in tudi zunaj sodišč, kar gotovo prispeva k trdnjšim družbenim odnosom in tudi krepi družbene vrednote.

Četrto, v povezavi z družbenimi odnosi sociološka dimenzija prava (ter tudi dimenzija pravne kulture in pravne države) poleg formalne pravne urejenosti družbenih odnosov obravnava tudi dejansko delovanje teh odnosov. Tako sledi, da je za učinkovitost pravnega sistema kot dela pravne kulture poleg formalnega izvrševanja pravnih norm s strani države oziroma njenih organov (še bolj) pomembno predvsem spontano spoštovanje pravnih norm – seveda če v družbi obstaja določen konsenz ali pravilo pripoznave, da se pravni sistem šteje kot demokratičen in legitimen.¹⁹

Da bi od pojma pravne države prišli do pojma pravne kulture, moramo integralni pojem prava, v njegovih štirih dimenzijah, iz formalnega smisla veljavnih pravnih norm razširiti v dejansko oziroma neformalno delovanje takega formalnega pravnega sistema in oba vidika obravnavati kot celoto. Taka dejanska ali neformalna dimenzija, ki bistveno tvori pojem pravne kulture, je zelo pomembna, saj imamo lahko pravna sistema, ki sta si zelo podobna glede formalnih sestavin, njuna precejšnja različnost pa izhaja predvsem iz dejanskega delovanja takega sistema. Tako lahko govorimo v neformalnem smislu o sociološko-psiholoških vidikih formalnih pravnih norm. To bi veljalo tudi za razliko med formalnim in dejanskim vidikom pravnih vrednot, pravnih odnosov in tudi metod ARS.

¹⁸ V našem prostoru je najbolj znana Viskovičeva delitev pravnih vrednot oziroma vrednot v pravo. Visković, *Pojam prava: prilog integralnoj teoriji prava*, 105–145.

¹⁹ Marko Novak, »Slovenska pravna država v luči integralne teorije prava,« 93–105.

Moj široki pojem pravne kulture tako vključuje formalno pravo (Pound bi rekel »pravo v knjigah«), ki se nanaša na legalistični (pozitivistični) ali normativno-dogmatični vidik prava, in tudi neformalno pravo (Poundovo »pravo v praksi«), ki poleg aksioloških dimenzij prava obsega tudi psihološke in sociološke.

4 Formalni in dejanski elementi pravne kulture

V nadaljevanju na podlagi zgornjih razmišljanj obravnavam določene značilnosti ali elemente pravne kulture. Najprej predstavljam model, ki bi lahko veljal za neko solidno pravno urejeno družbeno skupnost. Danes bi taki državi ali pravni skupnosti lahko tudi rekli »država (pravnega) zaupanja« (*high trust country*).

Spodaj tam, kjer so predstavljene te splošne značilnosti take pravne kulture, vidimo, da gre za najširši pojem prava, ki vsebuje ne le vse štiri sestavine integralne teorije prava, temveč je taka formalna plat prava razširjena tudi na neformalno plat. Ta je nedvomno pomembna ne le za učinkovito delovanje formalnega prava, temveč za obstoj prava kot takega. V pravu kot izrazito družbenem pojavu sta njegova formalna in neformalna plat neločljivo povezani. Mogoče je sicer posebej analizirati »stanje« formalnega prava v neki družbi in ga primerjati z neformalnim pravom ter do neke mere tudi ugotoviti njune določene razlike, ki so morda vendarle zanimive in koristne, da jih proučimo, primerjamo med različnimi državami in tudi kaj koristnega spremenimo. Toda to je smiselno na praktični oziroma pragmatični ravni. Ko preidemo na bolj temeljno raven, je slika drugačna, kajti ko se spustimo na globlje ali najbolj temeljne vzroke za razhajanje, bomo ugotovili, da sta ti plati prava veliko bolj povezani, kot je bilo videti na prvi pogled. Navsezadnje rek *Ubi societas ibi ius* ne pomeni le, da družba ustvarja pravo, temveč da ustvarjeno pravo povratno vpliva tudi na družbo, ki je tako pravo ustvarila.

V nadaljevanju predstavljam tabelo z relativno idealnim modelom pravne kulture. To pojmem kot dvoplastni pojav – formalno in neformalno –, in nanjo gledam vseobsežno, skozi prizmo štirih dimenzij pravnega pojava.

Tabela 1: Značilnosti integralnega modela pravne kulture

FORMALNO PRAVO		NEFORMALNO PRAVO	
		notranja PK	zunanja PK
pravne norme	<ul style="list-style-type: none"> • splošni akti <ul style="list-style-type: none"> - kratki, jedrnat in jasni • posamični akti <ul style="list-style-type: none"> - kratki, jedrnat in razumljivi - primeren čas sprejetja oziroma izdaje • primerna skladnost splošnih aktov med seboj in posamičnih s splošnimi • vsebovane v pravnih normah <ul style="list-style-type: none"> - na primeren način in v primerem obsegu 	pravne norme se dosledno uporabljajo v pravni praksi (neznatna odstopanja)	visoka raven normativne integracije: strogo upoštevanje pravnih norm v vsakdanjem življenju (neznatna odstopanja)
pravne vrednote	<ul style="list-style-type: none"> • vsebovane v pravnih normah <ul style="list-style-type: none"> - na primeren način in v primerem obsegu 	<ul style="list-style-type: none"> • pravne vrednote so zaznane kot primerno vsebovane v pravnem sistemu • pravna pravila so večinska zaznana kot skladna s pravnimi vrednotami 	<ul style="list-style-type: none"> • pravne norme so zaznane kot v skladu s pravnimi vrednotami • dejanska razmerja so zaznana kot pravno skladna s pravnimi vrednotami
pravni odnosi (družbeni vidik prava)	<ul style="list-style-type: none"> • ne preveč regulirani družbeni odnosi • neprepogoste spremembe splošnih pravnih aktov • primeren pravni izobraževalni sistem 	formalna pravna razmerja so strogo upoštevana v dejanskih družbenih odnosih (neznatna odstopanja)	visoka raven normativne integracije: dejanska razmerja nedaleč od formalnih pravnih razmerij
ARS	<ul style="list-style-type: none"> • dostopno prek pravnih pravil v primer- ni meri • urejeno kot učinkovita alternativa formalnim pravnim postopkom 	pogosta uporaba metod ARS	spontana uporaba podobnih metod v vsakodnevnem življenju – ni prevelikega povpraševanja po formalnih pravnih postopkih

V nadaljevanju bomo tako razčlenjen teoretični model v primeru hipotetične ali tudi dejanske razvite pravne kulture (npr. določene države Zahodne, Srednje in Severne Evrope) uporabili za primerjavo s slovenskim položajem, ki ga bomo glede na ta model analizirali in tako prikazali najtipičnejše odklone od idealnega modela.

5 Slovenska postsocialistična pravna kultura

Ko govorimo o kategorijah primerjalnega prava, je jasno, da Slovenija formalno spada v srednjeevropsko podskupino evropske kontinentalne pravne družine. Podobno kot nekatere druge nekdanje socialistične države: Češka republika, Slovaška, Madžarska, Poljska in druge države – nekdanje jugoslovanske republike. Toda v tej podskupini so tudi Nemčija, Avstrija in Švica. Ob tem se lahko vprašamo, ali je naša današnja pravna kultura podobna tem državam? Gotovo ne popolnoma. Toda nekdanj, še v času avstro-ogrske monarhije, je večina omenjenih držav vendarle delila bolj ali manj isto pravno kulturo.

Kar nekaj pravnih komparativistov iz omenjenih držav nekdanjega socialističnega bloka meni, da se (vsaj omenjene) nekdanje socialistične države (še) niso uspele vrniti k svojim »koreninam«, čeprav so to po padcu berlinskega zidu nameravale storiti. Tudi za Slovenijo težko rečemo, da je njena pravna kultura danes enaka nemški, avstrijski ali švicarski, saj je od razpada omenjene monarhije preteklo skoraj sto let, v katerih se je slovenska pravna kultura najprej »napajala« z bolj vzhodnjaško-balkanskimi vzorci, nato pa še s socialističnimi.²⁰ Za oba tipa »vzorcev«, ki sta oddaljevala Slovenijo od »tipične« srednjeevropske pravne kulture, je značilno, da vladavina prava ali pravna država ni najvišje načelo družbenega bivanja. V tem smislu je tudi slovensko pravno kulturo treba šteti za postsocialistično, saj v njej, podobno kot v nekaterih drugih sorodnih pravnih kulturah, še vedno ostajajo določene

²⁰ Pri razpravljanju, ali je Slovenijo od srednjeevropske pravne kulture oddaljilo bivanje v stari Jugoslaviji ali socializem, se zdi, da bolj zadnjenavedena izkušnja, saj je šlo za revolucijo in pravo »prevrednotenje vrednot«, kajti moderno pravo je že po mnenju Webra oblikovano v smeri zaščite in ohranitve meščanskih vrednot, in čeprav je pozneje prišlo do kar nekaj sprememb v pravnem razvoju, je današnje pravo v svojem jedru še vedno bistveno moderno ali modernistično.

rezidualne socialistične usedline. Skupna nadpomenka za te sisteme bi lahko bila postsocialistična pravna kultura, ki je še vedno v nekakšni tranziciji, kar je vzrok za veliko podobnih problemov na področju pravne kulture, ki omenjene države povezujejo v skupno skupino.

V članku o splošnih pomanjkljivostih hrvaškega pravnega sistema v primerjavi s sodobnimi razvitimi demokracijami, kar je, kot že rečeno, sicer značilno tudi za druge nekdanje jugoslovanske republike, Uzelac izhaja s stališča, da so postsocialistični pravni sistemi nujni dediči socialistične preteklosti. V socializmu je bilo pravo večinoma instrumentalizirano, da bi služilo ekonomskim in drugim politikam, zato da bi premagali družbene in ekonomske nepravilnosti meščanskega prava.²¹ Po Uzelacu se taka ideja še vedno izraža v naslednjih temeljih značilnosti postsocialističnih pravnih tradicij: (i) pravni proces je orodje za zaščito interesov politične elite; (ii) strah pred odločanjem; (iii) nizek, toda udoben status sodnikov; (iv) feminiziranost sodstva; (v) dekoncentrirani postopki; (vi) oralnost kot gola formalnost; (vii) pretirani formalizem;²² (viii) odsotnost načrtovanja in procesne discipline; (ix) številčnost pravnih sredstev, ki zavlačujejo izvršljivost, in (x) neskončni cikli razveljavitev.²³

Kaj pa Slovenija? Kako vladavina prava, pravni sistem in pravna kultura odstopajo od idealnega modela, ki sem ga predstavil zgoraj?

Že če primerjamo formalno normativno-dogmatično dimenzijo integralne teorije prava iz idealnega modela vladavine prava s položajem v Sloveniji, moramo ugotoviti kar nekaj pomanjkljivosti. Tako na področju ustvarjanja splošnih pravih aktov kot na področju uporabljanja

²¹ Alan Uzelac, »Survival of the Third Legal Tradition?« *Supreme Court Law Review* 49 (2010): 377.

²² Na podoben način je Manko kritiziral hiperpozitivizem poljskih rednih sodišč, pri čemer je menil, da se ta sodišča pri razlagi še vedno preveč zanašajo na jezikovno in logično metodo, namesto da bi bolj uporabljala teleološko in namensko metodo, uravnoteževanje in pravno politiko. Rafael Manko, »Survival of the Socialist Legal Tradition? A Polish Perspective,« *Comparative Law Review* 4.2 (2013): 1–28; Rafael Manko, »Weeds in the Gardens of Justice: The Survival of Hyperpositivism in Polish Legal Culture as a Symptom/Sinthome,« *Polemos – Journal of Law, Literature and Culture* 7.2 (2013): 207–233. Poleg tega je Kühn kritiziral sodstvo članic EU iz Vzhodne Evrope, ko so te vstopale v Unijo, kot zastarelo in nepripravljeno za nove naloge v Uniji. Zdenek Kühn, *The Judiciary in Central and Eastern Europe: Mechanical Jurisprudence in Transformation?* (Boston: Martinus Nijhoff Publishers, 2011).

²³ Uzelac, »Survival of the Third Legal Tradition?,« 382.

teh. Glede prvega procesa se zdi, da so splošni pravni akti (predvsem zakoni) vse prehitro pripravljene in sprejeti ter tudi prehitro spreminjani. Njihovo besedilo je pre pogosto preveč podrobno in tudi sicer se težko razlagajo. Pravni formalizem se še vedno zdi preveč zasidran v pravnem poklicu. Glede uporabljanja splošnih pravnih aktov, tj. v posledici posamičnih pravnih aktov (tj. sodbe in upravne odločbe), lahko ugotovimo, da so ti sprejeti po predlogih postopkih, so praviloma preobsežni (npr. obrazložitve prvostopenjskih organov so praviloma daljše od obrazložitev instančnih organov, medtem ko je v razvitem pravnem svetu prav obratno), povrh vsega pa je tudi njihov jezik precej nerazumljiv in slog skromen.²⁴

Kljub temu se zdi, da formalna normativno-dogmatična dimenzija slovenske pravne kulture ni največji problem našega prava. Čeprav tudi na tem področju obstajajo razlike v razmerju do razvitih (srednje) evropskih pravnih sistemov in je še veliko prostora za izboljšave, se zdi, da je večji problem drugje. Naš pravni sistem v normativnem smislu ni idealen. Ima, kar smo ugotovili, določene pomanjkljivosti. S formalnega vidika pa je kolikor toliko primerljiv s tipičnim evropskim kontinentalnim pravnim sistemom. Sicer pa se zdi raven normativne integracije (formalnopravnih norm) predvsem v zunanji pravni kulturi nižja kot v primerljivih razvitih srednjeevropskih državah.

Če tudi aksiološko-deontološko komponento pravne države povežemo z dogmatično-normativno, potem lahko ugotovimo, da tudi tu slovenski pravni sistem ni izjema. Tu bi lahko najprej govorili o formalnem pravnem redu kot prepletenosti pravnih norm in pravnih vrednot. V tem formalnem smislu pravne države Slovenija nikakor ne zaostaja za drugimi primerljivimi državami. Imamo sodobno ustavo z modernim katalogom človekovih pravic, ki jih varuje ustavno sodišče kot poseben organ, ki v družbi uživa precejšnjo, morda celo najvišjo stopnjo legitimnosti med državnimi organi. Človekove pravice kot pomembna moralna dimenzija v pravu se vse bolj uporabljajo kot pravna podlaga

²⁴ Predmet, kot je pravno pisanje, ki je v razvitih zahodnih sistemih že stalnica obveznih predmetov na pravnih fakultetah, še bolj pa je to železni repertoar angleških in ameriških pravnih šol, se le počasi uvaja tudi na slovenskih pravnih fakultetah. To vsaj delno pojasnjuje, zakaj ta slog ni bolj izpiljen – ker se temu vprašanju ni posvečalo dovolj pozornosti že v »osnovni šoli« prava, kar so danes seveda pravne fakultete.

tudi v postopkih rednih sodišč. Poleg tega imamo v svoji ustavi zapisana tudi pomembna ustavna načela, kot so enakost pred zakonom, pravna država, socialna država, delitev oblasti. Ta načela vsakodnevno kot svoje pravne podlage uporablja ustavno sodišče, ki tako zagotavlja deontološko-normativno komponento v pravnem sistemu. To vse bolj počno tudi redna sodišča.

Tudi glede formalnega dela ARS imamo te metode urejene v zakonodaji, pri čemer so modeli sodišču pridruženih metod ARS, predvsem mediacije, bistveno v prednosti pred zunajsodnimi, kar v svetu ni vedno tako. Tu sicer opazimo delno neskladnost z idealnim sistemom pravne kulture v tem, da pri nas morda uporaba teh metod ni dovolj pogosta in da je zato večji »pritisk« na formalne pravne postopke.

Sociološka komponenta vladavine prava se nanaša na družbene odnose, tako v formalnem kot neformalnem smislu. V tem kontekstu gre za analizo prek različnih konceptov, ki se uporabljajo kot standardni v sociologiji prava: normativna integracija, pravna zavest, pravna učinkovitost in pravna kultura.²⁵

Najprej je treba omeniti teorijo normativne integracije. Ta uči, da je učinkovitost prava odvisna predvsem od tega, kako so pravne norme ponotranjene, kar pomeni, da se ljudje nekako samoumevno ravnaajo po njih. Ljudje pravne norme ponotranjimo, če jih štejemo za legitimne in svoje oziroma smiselne, potrebne.²⁶ S pojmom normativne integracije je gotovo povezan pojem (osebne in kolektivne) pravne zavesti. Ross je razlikoval formalno pravno zavest, ki pomeni, da se je prava pač treba držati, od materialne pravne zavesti, ki pomeni sledenje legitimnemu pravu.²⁷ Če so pravne norme pravilno integrirane, seveda ob predpostavki, da so legitimne, potem bo kolektivna pravna zavest na višji ravni, saj bo narekovala njihovo pretežno spoštovanje. Tako normativna integracija kot pravna zavest pa imata za posledico večjo ali manjšo učinko-

²⁵ Glej Albin Igličar, *Sociologija prava* (Ljubljana: Pravna fakulteta in Cankarjeva založba, 2004).

²⁶ Tu ni pomembno le stanje v družbi, ki nas zanima tukaj, pomembna sta tudi družinska vzgoja in proces ponotranjenja družbenih norm, s čimer se ukvarjata predvsem psihologija in psihoanaliza. Glej npr. Karl Olivecrona, *Law as Fact* (London: Stevens & Sons, 1971), 246–260.

²⁷ Alf Ross, *On Law and Justice* (New Jersey: The Lawbook Exchange, 2004), 54–56.

vitost pravnega sistema. Povezava je tu očitno vzročno-posledična: večja normativna integracija in višja pravna zavest privedeta do večje učinkovitosti pravnega sistema. Tudi učinkovitost prava lahko pojmujeemo v formalni obliki, ki pomeni pravno delovanje s strani pravnih organov, ali v materialni različici, ki pomeni uporabljanje prava v dejanskem ali stvarnem življenju.²⁸ Sam sicer na tej ravni ločujem med formalno ter neformalno notranjo in zunanjo dimenzijo pravnih odnosov.

Če je normativna integracija slaba, se ljudje ne bodo bolj ali manj samoumevno ravnali po pravnih normah, tako da k večji učinkovitosti pravnega sistema ne bosta pomagala niti velik nadzor in sankcioniranje. Normativna integracija, ki se kaže v razlikovanju med formalnimi in neformalnimi družbenimi odnosi, je pri nas gotovo na nižji ravni kot v nekih starih zahodnih demokracijah. Ker je bila ta v Sloveniji skupaj z ravno pravne kulture na višji ravni v času avstro-ogrske monarhije in celo tudi v času stare Jugoslavije,²⁹ je enega od vzrokov za to treba pripisati komunističnemu poskusu z odmiranjem države in prava in tudi (pre)počasni revitalizaciji koncepta pravne države v družbi. Če je bila morda v socializmu kolektivna zavest o pomenu ekonomskih in socialnih pravic (oziroma socialni državi) na precej visoki ravni, tega ne moremo trdititi za formalni vidik pravne države in avtoriteto prava.

Do večje diskrepance med normativnostjo in stvarnostjo pravnega sistema v sociološkopravnem smislu in s tem do njegove manjše učinkovitosti pride, če sta ti dimenziji preveč odtujeni. Slovencem je bil pravni sistem SFRJ (in tudi SRS) odtujen predvsem iz dveh razlogov: (a) ker ni bil demokratičen, temveč je bil izrazito rezultat politične elite, in (b) ker ni bil avtonomen v nacionalnem smislu. Da pa bi današnji pravni sistem deloval učinkoviteje – ob tem, da sta oba zgornja razloga iz preteklosti vsaj formalno odpravljena –, bi bilo treba povečati njegovo normativno integracijo oziroma dvigniti kolektivno pravno zavest.

K trenutno manjši stopnji pravne zavesti od zaželeno gotovo prispevajo tudi negativne tranzicijske zgodbe, ki le počasi dobivajo svoje epiloge. Vstop v EU je gotovo prispeval k dvigovanju ravni pravne za-

²⁸ Isto.

²⁹ Nina Pavlin, *Pravna kultura slovenskega sodstva*, magistrska naloga (Nova Gorica: Evropska pravna fakulteta v Novi Gorici, 2012).

vesti med prebivalstvom, predvsem glede preganjanja korupcije na najrazličnejših področjih, dostopa javnosti do informacij javnega značaja, reforme sodstva in javne uprave itd. Vzpostavil se je evropski pravni okvir, ki je prispeval predvsem k določeni ravni formalne dogmatske in aksiološke komponente pravnega sistema. Kot že rečeno, pa bo treba še precej storiti na ravni njegove neformalne sociološke dimenzije.

Zgoraj opisane splošne pomanjkljivosti slovenske postsocialistične pravne kulture so prikazane v spodnji tabeli. V poševnem tisku so prikazana glavna odstopanja v primerjavi med tabelo o slovenski postsocialistični pravni kulturi in zgornjo tabelo o značilnostih idealne ali vsaj razvite pravne kulture.

Tabela 2: Značilnosti slovenske postsocialistične pravne kulture

	FORMALNO PRAVO	NEFORMALNO PRAVO	
		notranja PK	zunanja PK
pravne norme	<ul style="list-style-type: none"> • splošni akti - pogosto predolgi in slabo pripravljene - preveliko število - prepogosto spreminjanje • posamični akti - pogosto predolgi in slabše razumljivi - predolgi postopki³⁰ 	strogo sledenje v pravni praksi (neznatna odstopanja)	nizka raven normativne integracije: slabše sledenje v vsakdanjem življenju
pravne vrednote	<ul style="list-style-type: none"> • vsebovane v pravnih normah - skladnost pravnih norm s pravnimi vrednotami 	<ul style="list-style-type: none"> • zaznane kot primerno vključene v pravni sistem • pravne norme so zaznane kot skladne s pravnimi vrednotami • ponekod želja po večjem neposrednem upoštevanju pravnih vrednot 	<ul style="list-style-type: none"> • pravne norme so zaznane kot pogosto neskladne s pravnimi vrednotami • dejanski odnosi so zaznani kot pravno nepopolnoma regulirani v skladu s pravnimi vrednotami
pravni odnosi	<ul style="list-style-type: none"> • dovolj velika skladnost pravnih aktov (ustavnost in zakonitost): posamični akti so skladni s splošnimi pravnimi akti • prevelika reguliranost 	strogo upoštevanje v dejanskih odnosih (neznatna odstopanja)	nizka raven normativne integracije: dejanski družbeni odnosi so precej oddaljeni od pravno reguliranih odnosov
ARS	<ul style="list-style-type: none"> • primerno dostopni v pravnih normah • urejeni kot dokaj učinkovita alternativa formalnim pravnim postopkom 	ne dovolj pogosta uporaba metod ARS	manj spontana uporaba podobnih metod v vsakdanjem življenju – pretirane zahteve za formalne pravne postopke

Sklepne misli³⁰

Kaj nam sporoča zgornja konceptualna³¹ primerjalna analiza razlik med idealnim in slovenskim postsocialističnim modelom pravne kulture, ki bi jo bilo mogoče izvesti tudi empirično, vendar bi najbrž prišli do podobnih rezultatov?

Ob primerjanju obeh tabel se ne moremo izogniti naslednjim ugotovitvam. Na ravni formalnega prava so sicer določena odstopanja, ki pa niso pretirana. To lahko potrdimo z dejstvom, da smo s transformacijo svojega političnega in pravnega sistema stopili na pot moderne demokratične in pravne države. Tudi pri neformalni notranji pravni kulturi, ki označuje profesionalno pravno kulturo, ni toliko odstopanj. Ta je zavezana visokim standardom profesionalizma, ki se bodo zaradi vse večje vpetosti zdajšnjih in prihodnjih rodov poklicnih pravnikov v moderne zahodne tokove še povečevali. Seveda pa so tudi tu določena odstopanja, ki (naj) jih stroka ustrezno odpravi.

Največja odstopanja od razvite pravne in demokratične države, glede na vsa tri področja primerjave: formalna pravna kultura, neformalna notranja in neformalna zunanja pravna kultura, pa se kažejo na področju zunanje pravne kulture. Zdi se, da ta, ki je tudi najkompleksnejših od podsistemov pravne kulture, preprosto potrebuje dovolj časa za dovolj globoko integracijo vseh izvedenih družbenih transformacij. Dobrih petindvajset let očitno ni bilo popolnoma dovolj.

³⁰ K dolžini postopkov prispevajo vse tiste značilnosti postsocialističnih pravnih postopkov, ki jih v članku omenja Uzelac. Glej zgoraj, op. 22 in 23, A. Uzelac, *Survival of the Third Legal Tradition?*, 380–382.

³¹ Zgornja konceptualna analiza sicer ni nekakšna »čista«³¹ pojmovna analiza določenega problemskega področja, temveč tako ali drugače temelji na določenih empiričnih ugotovitvah, ki so slovenski (strokovni) javnosti precej notorne ali splošno znane in temeljijo na objavljenih empiričnih analizah ali javnosti dostopnih splošnih dejstvih.

Bibliografija

1. Barberis, Mauro. »Pravo in moralna (Law and Morality).« *Revus* 16 (2012).
2. Falcón y Tella, Maria J. *A Three-Dimensional Theory of Law*. Martinus Nijhoff Publishers, 2010.
3. Friedman, Lawrence M. *The Legal System: A Social Science Perspective*. New York: Russel Sage Foundation, 1975.
4. Igličar, Albin. *Sociologija prava*. Ljubljana: Pravna fakulteta in Cankarjeva založba, 2004.
5. Kantorowicz, Hermann. *Staatsauffassungen: Eine Skizze*. Braun, 1925.
6. Kühn, Zdenek. *The Judiciary in Central and Eastern Europe: Mechanical Jurisprudence in Transformation?* Boston: Martinus Nijhoff Publishers, 2011.
7. Manko, Rafael. »Survival of the Socialist Legal Tradition? A Polish Perspective.« *Comparative Law Review* 4.2 (2013).
8. Manko, Rafael. »Weeds in the Gardens of Justice: The Survival of Hyperpositivism in Polish Legal Culture as a Symptom/Sinthome.« *Polemos – Journal of Law, Literature and Culture* 7.2 (2013).
9. Moreira Lima, Augusto C. »A Brazilian Perspective On Jurisprudence: Migule Reale's Tridimensional Theory of Law.« *Oregon Review of Int'l Law* 10 (2008).
10. Novak, Marko. »Slovenska pravna država v luči integralne teorije prava.« *Poligrafi* 67/68 (2012).
11. Novak, Marko. *The Type Theory of Law, An Essay in Psychoanalytic Jurisprudence*. Springer, 2016.
12. Novak, Marko. *Uvod v pravo*. Nova Gorica: Evropska pravna fakulteta v Novi Gorici, 2010.
13. Olivecrona, Karl. *Law as Fact*. London: Stevens&Sons, 1971.
14. Pavlin, Nina. *Pravna kultura slovenskega sodstva*, magistrska naloga. Nova Gorica: Evropska pravna fakulteta v Novi Gorici, 2012.
15. Pokrovac, Zoran. »Hermann, U. Kantorowicz i trializam,« neobjavljen referat na simpoziju ob 70. letnici N. Viskovića. Reka, 2009.
16. Pound, Roscoe. »Law in Books and Law in Action.« *American Law Review* 44 (1910): 1.
17. Reale, Miguel. *Teoria tridimensional do direito*. Sao Paolo: Saraiva, 1968.
18. Ross, Alf. *On Law and Justice*. New Jersey: The Lawbook Exchange, 2004.
19. Silbey, Susan S. »Legal Culture and Legal Consciousness.« V *International Encyclopedia of Social and Behavioral Sciences*. Elsevier, 2001.
20. Uzelac, Alan. »Survival of the Third Legal Tradition?« *Supreme Court Law Review* 49 (2010).

21. Varga, Csaba. *Comparative Legal Cultures*. Budimpešta: Szent Istvan Tarsulat, Az Apostoli Szentszék Könyvkiadója, 2012.
22. Visković, Nikola. *Pojam prava: prilog integralnoj teoriji prava*. Split: Biblioteka Pravnog fakulteta u Splitu, 1976.
23. Visković, Nikola. *Teorija države i prava*. Zagreb: CDO Birotehnika, 2006.

ISKANJE NAJMANJŠEGA SKUPNEGA IMENOVALCA EVROPSKIH VREDNOT¹

Jernej Letnar Černič

I Uvod

Evropska konvencija o varstvu človekovih pravic in temeljnih svoboščin je nedvomno najuspešnejši in najučinkovitejši sistem za zaščito človekovih pravic na svetu. Evropsko sodišče za človekove pravice nadzira spoštovanje Konvencije v sedeminštiridesetih državah članicah Sveta Evrope. 5. odstavek preambule Evropske konvencije omenja »*skupno dediščino idealov in političnega izročila o spoštovanju svobode in vladavine prava*« evropskih držav. Kljub temu ostajajo odprte dileme o tem, kaj so pravzaprav evropske vrednote in kako jih je mogoče prepoznati. Zdi se, da obstajajo močna nesoglasja med nekaterimi evropskimi družbami vsaj glede nekaterih temeljnih vrednot. Zato se lahko upravičeno vprašamo, kaj so evropske vrednote. Ali obstajajo določeni najmanjši skupni imenovalci med državami članicami Sveta Evrope? So temeljne evropske vrednote enake ali vsaj primerljive v Glasgowu, Kabarovsku, v Rovaniemiju in Ceuti? Kako pristopa Evropsko sodišče za človekove pravice do dileme, ki jo odpira javna razprava o evropskih vrednotah? V prispevku zato predstavljamo in analiziramo izbrana odprta vprašanja in dileme glede obstoja skupnih evropskih vrednot.

Evropsko celino napolnjujejo medsebojno izjemno raznovrstne domače tradicije in konteksti, zaradi česar številni dvomijo o obstoju temeljnih evropskih vrednot. Ta raznolikost se najbolj izraža pri varovanju človekovih pravic, ki so velikokrat plen različnih radikalnih in arbitrarnih ideoloških nazorov. Kako poiskati pravo mero v razmerju

¹ Prispevek je rezultat izvajanja raziskovalnega projekta *Reforma demokratične in pravne države v Sloveniji* (št. J5-7359), ki ga sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

med varstvom človekovih pravic ter različnim regionalnimi in lokalnimi evropskimi konteksti in tradicijami? Evropske države že več let zaznamujejo skrajna gibanja z obeh primarnih strani svetovnonazorskega pola, ki v določeni meri načenjajo vrednote, ki utemeljujejo demokratične in pravne države. Kako torej sočasno zavarovati vrednote demokratične in pravne države ter tudi pluralizem različnih stališč? Liberalne demokratične in pravne države se danes soočajo z izzivi, kako odgovoriti na vzpon radikalnih gibanj z različnih koncev svetovnonazorskega pola. Ali v polni meri dovoliti, da se v demokratični državi krešejo prav vse ideje, čeprav avtokratske narave, ali pa njihovo izmenjavo omejevati? Zadnje je še posebej težavno pri uresničevanju svoboščin, kot so svoboda izražanja, vere, zbiranja in združevanja, ki so kot osrednje državljanske in politične pravice bistvo delovanja liberalnih demokratičnih in pravnih držav.

2 Najmanjši skupni imenovalc evropskih vrednot?

Ali sta le svoboda in vladavina prava minimalni skupni imenovalc evropskih vrednot? Teroristični napadi islamskih radikalnih teroristov na Pariz, Bruselj in Nico niso pretresli in zamajali samo dveh pomembnih evropskih mest, kot sta belgijska in francoska prestolnica, in francoskega sredozemskega letovišča, temveč so ponesli strah na vse konce evropske celine.² Napadi na ta mesta seveda niso bili naključni, saj od konca 19. stoletja naprej simbolizirajo začetke vladavine prava, varovanja človekovih pravic in pluralizma na evropski celini. Poleg skoraj tristo zverinsko pobitih in več sto ranjenih pa so napadi razkrili slabosti in anomalije delovanja sodobnih evropskih družb na obeh skrajnih koncih svetovnonazorskega polja. Sočasno so odzivi na napade, ki so jim sledili v zadnjih tednih, pokazali na morebitno Ahilovo peto evropskih družb. Že v prvih urah po napadu v Parizu so se brez pravega premisleka in vdiha oglasili tisti, ki iz takih in drugačnih razlogov, pogosto ozko političnih, svarijo in strašijo pred islamizacijo evropskih družb, pri čemer so številni zato pozvali k njihovem očiščenju in absolutnem

² Camille Pecastaing, Another Bloody Day in France, After the Attack in Nice, *Foreign Affairs*, 15. julij 2016.

varstvu javnega reda. Hkrati so se na družabnih omrežjih oglasili oni, ki vso krivdo za teroristične napade iščejo v ameriškem in evropskem imperializmu, domnevno že v več stoletjih trajajočem kolonializmu, in jih opisali kot običajne posledice vmešavanja v notranje zadeve islamskih držav na Bližnjem vzhodu. V takih, sicer vrednostno različnih odzivih, je resničnost poenostavljena in konstruirana na dihotomijo boja med dobrim in zlom, kot iz kakšnih japonskih znanstvenofantastičnih risank za najmlajšo generacijo. Taki prispevki so kot edino mogoče razumevanje bralcem predložili lastno sliko, ki ne dopušča ugovorov, kaj šele izjem. Pa vendarle se zdi, da zadnji hudodelski napadi na evropskih tleh zahtevajo poglobljen in tehtnejši premislek. Že zato, ker tako poenostavljeni odzivi za tako ali drugačno uporabo ne morejo zaobjeti kompleksnosti delovanja sodobnih evropskih družb kot tudi ne načrtov sodobnih islamskih terorističnih skupin za njihovo uničenje.

Njihov namen je (bil) drugačen. Namenjeni so le mobilizaciji tako enim kot drugim skupin na skrajnih krajih evropskih družb. Namen take radikalizacije je spodkopavanje temeljev evropskih podzavestno ponotranjenih vrednot, kot so odprtost, pluralizem in svobodomiselnost. Kako lahko torej pojasnimo ozadje naraščajočega števila napadov in kako se nanje ustrezno odzvati? Težko rečemo, da so teroristični napadi nekaj novega. Kar je novo, je obseg napadov in žrtev in še posebej popolna odpoved francoskih (in drugih evropskih) obveščevalnih služb, ki bi lahko napad preprečile, če bi morda ravnale skrbneje in učinkoviteje. V tako raznovrstnih družbah, kot sta belgijska in francoska, v katerih živi nekaj milijonov muslimanov in številni drugi pripadniki, je bilo že na podlagi nekakšnega verjetnostnega računa mogoče pričakovati, da se bodo teroristične grožnje vseskozi ponavljale v najskrajnejših oblikah. Varnostne obveščevalne službe morajo biti nanje pripravljene, da jih lahko skrbno preprečujejo.

Ozadje terorističnih napadov je kompleksno in večplastno. Napačno bi jih bilo pojasnjevati le s težavami pri vključevanju priseljencev v evropske družbe, v katere na primer še tretja generacija evropskih priseljencev ni polnopravno vključena. Ta razlog je gotovo eden od pomembnih, zagotovo pa ni edini. Verjetno mu lahko prepisemo tudi odsotnost že omenjenega nadzora francoskih obveščevalnih služb in tudi

dejavnosti francoskih oboroženih sil na tujih bojiščih.³ Večinsko avtonomno prebivalstvo v evropskih družbah je v zadnjih desetletjih dokazalo, da je zmožno učinkovitega prizadevanja za vključevanje priseljencev. Ti pa so tudi dejansko pokazali, da so našli svoj dom v nekaterih evropskih družbah in da cenijo socialno varstvo, ki jim ga omogočajo evropske socialne države. Živeti skupaj, z nekaj odrekovanja na obeh straneh, je mogoče. Zapleti se pojavljajo zaradi totalitarnih hudodelskih teženj na skrajnih robovih evropskih družb. Islamski skrajneži predstavljajo relativno majhen delež celotnega evropskega muslimanskega prebivalstva. Sočasno si je treba priznati, da tudi večinsko evropsko prebivalstvo ni brez grehov. Od globalnih razvejanih hudodelskih združb do (ne)uspešnih poskusov ugrabitve države, in še bi lahko naštevali.

Na teroristične napade se je treba ustrezno in učinkovito odzvati, toda le če se s tem ne spodjedajo stebri, ki ustvarjajo evropske demokratične in pravne države. Mednje spadajo predvsem vladavina pava, varstvo človekovih pravic in pluralizem. Začasne omejitve nekaterih pravic so sicer dopustne, toda le če sočasne, primerne in sorazmerne s ciljem, ki mu sledijo. Francija je takoj po napadih razglasila šestmesečno izredno stanje in hkrati Evropskemu sodišču za človekove pravice sporočila, da na podlagi 15. člena Evropske konvencije o varstvu človekovih pravic uveljavlja začasno omejitev pravic, ki jo je nato še enkrat podaljšala. Seveda so take omejitve dopustne, le če sočasne, nujne in sorazmerne. Sicer se bodo sodobne evropske družbe počasi začele spreminjati v avtokratske, podobne tistim, iz katerih prihaja večina islamskih barbarov. Ob upoštevanju tega je zato treba vztrajati pri varovanju temeljnih evropskih vrednot pri izbiri in izvajanju protiterorističnih politik. Zadnji pariški napad tako ni pustil le krvavega madeža na pariških ulicah, temveč je posegel globoko v podzavestno in nezavedno podstat obstoja evropskega človeka. Postavlja ga pred preizkušnjo, ki jo bo lahko uspešno prestal le, če bo oživil bistvo razsvetljenskih vrednot, ki so skozi stoletja omogočile nastanek, obstoj in razvoj evropskih družb.

³ Khalid Koser in Eric Rosand, A Better Way to Counter Violent Extremism Why Business as Usual Won't Work, *Foreign Affairs*, 27. julij 2016.

3 Evropsko nesoglasje v sodni praksi Evropskega sodišča

Kaj so evropske vrednote? Kaj je bistvo razsvetljenskih vrednot? Ali obstajajo enake vrednote v vseh evropskih državah? V tem razdelku zato razmišljamo, kako Evropsko sodišče išče evropsko soglasje o določenem vprašanju in ga nato tudi nekako najde s pragmatično uporabo različnih družboslovnih metod raziskovanja. Na začetku je treba poudariti, da se Evropsko sodišče še nikoli ni opredelilo do vsebine evropskega soglasja.⁴

Kot je znano, Pritožniki so v *Oliari in drugi proti Italiji* uveljavljali tako kršitev 8. (pravica do družinskega in zasebnega življenja) in 12. člena EKČP. Evropsko sodišče za človekove pravice je odločitev podalo julija 2015 in odločilo, da je Italija šestim pritožnikom – trem istospolno usmerjenim parom – kršila pravico do družinskega življenja iz 8. člena Evropske konvencije o varstvu človekovih pravic in temeljnih svoboščin (v nadaljevanju: EKČP), ker jim ni omogočila pravnega priznanja njihove skupnosti.⁵ Sodniki pa so po drugi strani zavrnili zahteve pritožnikov po ugotovitvi kršitve pravice do sklenitve zakonske zveze iz 12. člena kot očitno neutemeljeno, pri čemer so zapisali, da 12. člen EKČP (pravica do sklenitve zakonske zveze) toženi vladi »ne nalaga obveznosti, da istospolnemu paru kot pritožbeni strani omogoči dostop do zakonske zveze«. ⁶ Zadeva *Oliari in drugi* tako še bolj odpira vprašanje, kako poiskati evropsko soglasje o vprašanju pravice istospolno usmerjenih oseb do sklenitve zakonske zveze. Evropsko sodišče državam ne nalaga obveznosti, da istospolno usmerjenim osebam priznajo pravico do poroke. Evropsko sodišče v zadnjem času vendarle ne opravi popolnoma preproste statistične analize, temveč se po preštevanju držav posveti tudi sodni praksi domačih sodišč do določenega vprašanja. Statistiko uporablja le kot eno od orodij pri utemeljevanju svoje obrazložitve. Take analize so v konkretnem primeru, ki ga uporabljamo za izhodi-

⁴ Glej na primer William Schabas, *The European Convention on Human Rights, A Commentary* (Oxford: Oxford University Press, 2015). Glej tudi Kanstantsin Dzehtsiarou, *European consensus and the legitimacy of the European Court of Human Rights* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015).

⁵ *Oliari in drugi proti Italiji*, št. 18766/11 in 36030/11, 21. julij 2015.

⁶ Prav tam, 192. odstavek sodbe.

šče razmisleka, potrdile, da obstaja nekakšno soglasje glede minimalnega skupnega imenovalca, da je istospolno usmerjenim posameznikom priznana pravica do družinskega življenja v obliki zakonsko priznane skupnosti, saj tako skupnost trenutno priznava štiriindvajset od sedem-inštiridesetih držav pogodbenic Sveta Evrope.⁷

Ali torej evropsko soglasje pomeni večinsko strinjanje med državami glede uresničevanja določene konvencijske pravice? Sodniki se sicer niso ustavili le pri številkah, temveč so se v obrazložitvi sklicevali na odločitve italijanskega ustavnega sodišča, ki je pozvalo zakonodajalca, naj pravno uredi pravice istospolno usmerjenih oseb do pravno priznane skupnosti.⁸ Enako so pomembno vlogo pri ugotavljanju družbenega interesa v Italiji imele javnomnenjske raziskave, ki podpirajo pravno priznanje skupnosti istospolno usmerjenih oseb.⁹ Prav zaradi tega je Evropsko sodišče ugotovilo, da je Italija »prekoračila polje proste presoje in ni izpolnila svoje pozitivne obveznosti, da zagotovi, da imajo pritožniki na voljo poseben pravni okvir, ki zagotavlja priznavanje in zaščito njihovih istospolnih zvez«.¹⁰ Evropsko sodišče je tehtno obrazložilo svojo odločitev glede kršitve pravice do družinskega življenja iz 8. člena EKČP. Statistično primerjalnopravno analizo je dopolnilo s sociološko analizo, ki v obrazložitvi bralca nedvoumno prepriča. Morda bi si želeli, da bi bila analiza tudi pravno-filozofsko poglobljena in podkrepljena, vendar pa je že v taki obliki močna. Vprašanje pa je, ali bi Evropsko sodišče enako analizo opravilo pri obravnavi kakšnega podobnega primera iz katere od vzhodnoevropskih držav članic Sveta Evrope, v katerih javni prostor ni tako naklonjen priznanju kakršnih koli pravic istospolno usmerjenim parom.

Evropsko sodišče ni storilo koraka naprej, saj v tem trenutku na evropski celini naj ne bi obstajalo soglasje, ali imajo istospolno usmerjene osebe pravico do sklenitve zakonske zveze. Do te ugotovitve je Evropsko sodišče prišlo s preprostim seštevanjem, koliko držav trenutno istospolno usmerjenim posameznikom omogoča sklenitev zakonske zveze oziroma koliko jih te ne omogoča. Številke niso naklonjene

⁷ Prav tam, 178. odstavek sodbe.

⁸ Prav tam, 184. odstavek.

⁹ Prav tam, 181. odstavek.

¹⁰ Prav tam, 185. odstavek.

istospolno usmerjenim posameznikom, saj tem samo enajst držav članic Sveta Evrope omogoča sklenitev zakonske zveze. Enajst (Belgija, Danska, Francija, Islandija, Luksemburg, Nizozemska, Norveška, Portugalska, Španija, Švedska in Združeno kraljestvo) od sedeminštiridesetih držav članic Sveta Evrope. Evropsko sodišče je tako opravilo preprost matematični izračun in ugotovilo, da pravico do sklenitve zakonske zveze istospolno usmerjenih posameznikov podpira samo manjšina držav. Še posebej države Srednje in Vzhodne Evrope niso naklonjene priznanju te pravice, razen Slovenije, v kateri pa je zadeva trenutno v obravnavi na ustavnem sodišču.

Ali je mogoče iskanje evropskega soglasja zreducirati na golo preštevanje, koliko držav Sveta Evrope priznava ali dovoljuje določeno pravico? Ali vendarle ni potrebno tehtneje in bolj poglobljeno premisliti, kaj so evropske vrednote, ki veljajo na vseh koncih celine, kakršne koli že so? Evropsko sodišče se s tako poglobljenimi filozofskimi vprašanji ne ukvarja oziroma se morda nima časa ukvarjati, vsaj glede uporabe 12. člena EKČP. Pravica istospolno usmerjenih oseb do sklenitve zakonske zveze je še vedno težavno vprašanje, ki bi mu moralo Evropsko sodišče posvetiti natančno in poglobljeno pozornost v obliki široke analize. Zdi se, da so se sodniki ustrašili takega vprašanja, zato so se odločili za bolj skopo statistično analizo domnevne kršitve 12. člena EKČP.

Ali je mogoče vrednote vsiljevati? Teoretiki človekovih pravic kot glavno kritiko statističnega pristopa navajajo, da Evropsko sodišče dopušča večini, da odloča o manjšini, kar naj bi nasprotovalo bistvu človekovih pravic in tako zanemarjalo pravice najranljivejših skupin. Taki argumenti so vendarle preveč preprosti, saj zadeva Oliari in drugi v obrazložitvi kršitve 8. člena sporoča, da Evropsko sodišče ne razume iskanja evropskega soglasja le v obliki iskanja vsebinskega oziroma statističnega soglasja, temveč predvsem kot postopkovno fazo pri sprejemanju odločitve in njenem utemeljevanju glede katerega koli člena EKČP. Zdi se, da evropsko soglasje deluje kot sredstvo legitimacije odločitev Evropskega sodišča, ko to utemeljuje svoje odločitve s sklicevanjem na sodbe domačih sodišč in prevladujoče interese v določeni družbi. Evropsko sodišče mora delovati veliko previdneje in bolj zadržano kot domača sodišča, saj lahko določene države članice z nepremišljenim vsiljevanjem vrednot odtuji, s čimer lahko povzroči nespoštovanje EKČP

v še več državah članicah Sveta Evrope in tako ogrozi evropski sistem varovanja človekovih pravic. Postopek iskanja evropskega soglasja je tako predvsem postopkovno orodje Evropskega sodišča, ki mu omogoča, da se dokoplje do določene odločitve. Sočasno bi bilo potrebno, da Evropsko sodišče postopek bolj strukturira, pravno-filozofsko utemelji in ga nato konsistentno uporablja pri uresničevanju EKČP. Tako bi Evropsko sodišče tudi zvišalo vsebinsko prepričljivost svojih odločitev na vseh svetovnonazorskih polih evropske celine. Ali lahko večina evropskih držav prisili manjšino, da sprejme razlago določene pravice iz konvencije? Ali lahko zahodnoevropske, pogosto liberalnejše države, prisilijo vzhodnoevropske, da priznajo istospolnim osebam pravico do sklenitve zakonske zveze?

Evropsko sodišče sicer lahko deluje v tej smeri, vendar s tem tvega, da bo izgubilo še tiste malo legitimnosti, ki jo uživa v vzhodnoevropskih državah. Znano je, da vzhodnoevropske države načrtno in sistematično ne izvršujejo sodb Evropskega sodišča. Če bi Evropsko sodišče nanje pritisnilo s tako kontroverzno temo, je mogoče pričakovati, da bi vsaj nekatere od teh držav razmislile o izstopu iz Evropske konvencije. Evropsko soglasje pa ne more delovati kot orodje večine evropskih držav, s katerim lahko manjšino drugače mislečih evropskih držav prisilijo, da sprejmejo ureditev, ki ni vsesplošno sprejeta v določeni družbi. Zato je težko govoriti, da na evropski celini obstajajo nekatere vsesplošne in uniformne evropske vrednote. Nasprotno. Obstaja kvečjemu najnižji skupni imenovalc glede določenih človekovih pravic, ki so vsesplošno varovane po vsej celini, kot sta prepoved mučenja in pravica do življenja. Soglasje o (vse)evropskih vrednotah je tako bolj ko ne imaginarno, saj v sedeminštiridesetih državah članicah Sveta Evrope deluje in se vsakodnevno srečuje toliko različnih kultur, tradicij ali običajev, da se je mogoče zediniti le o najmanjšem skupnem imenovalcu evropskih vrednot.

4 Evropske vrednote in državno polje presoje

Evropsko sodišče je v zadnjih desetletjih zato v svoji praksi razvilo doktrino polja proste presoje (*margin of appreciation*), ki državam omogoča, da določene pravice iz Evropske konvencije razlagajo in ure-

sničujejo skladno s svojo tradicijo, zgodovinskimi izkušnjami, običaji in kulturo.¹¹ Doktrina sledi načelu subsidiarnosti evropskega sistema človekovih pravic, ki primarno odgovornost za uresničevanje človekovih pravic nalaga državam pogodbenicam Evropske konvencije. Te naj bi Evropsko konvencijo prilagodile lokalnemu okolju, saj je zaradi različnosti evropske celine težko enotno razlagati posamezne pravice, ki bi jih soglasno sprejeli na vseh koncih evropske celine.¹² S tem ko je Evropsko sodišče dalo bolj proste roke domačim sistemom, se je zvišala legitimnost njegovih sodb v skoraj vseh delih evropske celine. V bistvu pa doktrina kaže na nesoglasje pri razumevanju in varstvu človekovih pravic v evropskem kontekstu.

Obstoj nekakšnega nabora evropskih vrednot je težko zagovarjati, še posebno v današnjem času. Če pa jih že, se ta seznam pri vrednotah človekovega dostojanstva in pluralizma kar hitro konča. Evropska konvencija o človekovih pravicah in temeljnih svoboščinah velja skoraj na celotnem evropskem ozemlju, razen na ozemlju Belorusije, Kosova in Vatikana, vendar se mora v domačih sistemih prilagajati lokalnim okoliščinam, običajem in tradicijam. Polje proste presoje velja skoraj za vse pravice iz Evropske konvencije, tako tiste absolutne kot relativne narave. Edini izjemi sta morda le 3. člen Konvencije, ki prepoveduje mučenje, nečloveško in ponižujoče ravnanje ali kaznovanje, ter 4. člen, ki prepoveduje suženjstvo in prisilno delo. Vse države pogodbenice Evropske konvencije morajo te prepovedi brez izjem spoštovati in varovati, ker gre za absolutno človekovo pravico, ki ne dovoljuje izjem. Tudi pri drugih absolutnih pravicah, kot je pravica do življenja, je polje proste presoje zelo ozko. Evropsko sodišče je tako večkrat poudarilo, da je pravica do splava absolutne narave v primeru posilstva in ogrožanja življenja matere.¹³

¹¹ Glej podrobneje Jan Zobec, *Polje proste presoje v sodni praksi Evropskega sodišča za človekove pravice*, Liber Amicorum za Ernesta Petriča, Ministrstvo za zunanje zadeve, Ljubljana, 2017, v tisku.

¹² William Schabas, Do the "Underlying Values" of the European Convention on Human Rights Begin in 1950?, *Polish Yearbook of International Law*, vol. 33 (2013): 247–258, 2014.

¹³ Glej na primer *R. R. proti Poljski* (št. 27617/04, 26. maj 2011) in *A. B. C. proti Irski* (št. 25579/05, 16. december 2010).

Narava in obseg polja proste presoje sta tako močno odvisna od tega, ali gre za absolutno ali relativno človekovo pravico. Enako pomemben je tudi obstoj evropskega soglasja glede posameznih standardov varovanja človekovih pravic in tudi okoliščine konkretnega primera. Evropsko sodišče doktrino polja proste presoje pretežno uporablja pri razlagi pojmov »nujne družbene potrebe« ali »nujnosti v demokratični družbi« pri razlagi človekovih pravic iz od 8. do 11. člena EKČP. Do enotne razlage naj bi se na vseh koncih Evrope dokopali postopno in skozi desetletja. Ključno vprašanje, ki se postavlja, je, kako se dokopati do prave mere pri uporabi polja proste presoje glede uresničevanja določene pravice iz EKČP.

Evropsko sodišče v zadnjem času sledi primerjalnopravni analizi. Še posebej so zanimive analize zadeve glede pravice do zasebnega in družinskega življenja. Evropsko sodišče je na primer v že omenjeni zadevi odločilo, da je Italija šestim pritožnikom kršila pravico do družinskega življenja iz 8. člena Evropske konvencije o varstvu človekovih pravic in temeljnih svoboščin, ker jim ni omogočila pravnega priznanja njihove skupnosti.¹⁴ Pri tem je med drugih uporabilo tudi primerjalnopravno analizo kot eno od razlagalnih metod. Take analize so potrdile, da obstaja nekakšno soglasje glede minimalnega skupnega imenovalca, da je istospolno usmerjenim posameznikom priznana pravica do družinskega življenja v obliki zakonsko priznane skupnosti, saj tako skupnost trenutno priznava štiriindvajset od sedeminštiridesetih držav.¹⁵ Italija je zato uživala ozko polje proste presoje. Mimogrede, Italija je pred kratkim istospolno usmerjenim osebam priznala pravico do registracije njihove skupnosti. Evropsko sodišče pa je v zadevi *Stübing proti Nemčiji* glede kriminalizacije incestnega odnosa med bratom in sestro, ki so se jima rodili štiri otroci, zapisalo, da *»kadar pa v državah članicah Sveta Evrope ni konsenza ali glede relativnega pomena interesa ali glede najboljšega sredstva za njegovo varstvo, zlasti če zadeva ne odpira občutljivih moralnih ali etičnih vprašanj, bo obseg polja proste presoje širši. Zaradi neposrednega in stalnega stika vitalnih sil svojih držav so državni organi načeloma v boljšem položaju kot mednarodna sodišča, da podajo mnenje,*

¹⁴ *Oliari in drugi proti Italiji* (št. 18766/11 in 36030/11, 21. julij 2015).

¹⁵ Prav tam. 178. odstavek sodbe.

ne samo o ,natančni vsebini zahtev morale' v svoji državi, ampak tudi o nujnosti omejitve (določene pravice op. a.) ...«. ¹⁶ Evropsko sodišče je nato s primerjalnopravno analizo ugotovilo, da štiriindvajset držav od štiriinštiridesetih kazensko prepoveduje take prakse, zaradi česar je odločilo, da »domače oblasti uživajo široko polje proste presoje pri odločanju, kako se soočiti z incestnimi odnosi med odraslimi osebami, ne glede na to, da se taka odločitev nanaša na intimni vidik posameznikovega zasebnega življenja«. ¹⁷ Ko ni soglasja med državami pogodbenicami glede razlage določene pravice, lahko države uživajo širšo diskrecijo pri varovanju pravice skladno z domačo razlago morala in kulture.

Uresničevanje doktrine polja proste presoje je prav gotovo kontroverzno. Njeni nasprotniki ji očitajo teptanje človekovih pravic zapostavljenih posameznikov in ranljivih skupin. Hkrati pozivajo k oblikovanju enotnih standardov, ki bodo enotno veljali v vseh državah Evropske konvencije. Taka stališča na primer izhajajo celo iz 36. odstavka splošnega komentarja št. 34 Odbora za človekove pravice Združenih narodov, v katerem je poudarjeno, da doktrina polja proste presoje nasprotuje univerzalnim in enotnim standardom na področju varovanja človekovih pravic. Hkrati se je treba zavedati, da Evropsko sodišče deluje na zelo kočljivih področjih, kjer se krešejo stališča med zahodnoevropskimi in vzhodnoevropskimi državami glede uresničevanja določenih pravic Evropske konvencije, predvsem glede pravice do zasebnega in družinskega življenja ter pravice do svobode mišljenja, vesti in vere. Če bi Evropsko sodišče sledilo stališčem liberalnejših držav, bi tvegalo, da bi še bolj spodkopalo že tako krhko ravnovesje v vzhodnoevropskih državah nekdanjega sovjetskega bloka, ki se že dalj časa požvižgajo na sodbe Evropskega sodišča.

Doktrina polja proste presoje Evropskemu sodišču tako omogoča, da pluje med uresničevanjem Evropske konvencije in domačimi tradicijami ter običaji, s čimer ne spodkopava lokalnih specifičnosti. Da doktrina deluje, kaže tudi dobra sprejetost Evropskega sodišča v domačih okoljih, predvsem v vzhodnoevropskih državah, kjer je to sodišče pogosto edina rešilna bilka za običajne ljudi. Evropsko soglasje v pra-

¹⁶ *Stübing proti Nemčiji*, št. 43547/08, 12. april 2012, 60. odstavek sodbe.

¹⁷ Prav tam, 61. odstavek sodbe.

ksi Evropskega sodišča obstaja samo glede nekaterih absolutnih pravic, kot so prepoved mučenja, pravica do življenja ter prepoved suženjstva in prisilnega dela, glede uresničevanja vseh preostalih pravic Evropske konvencije pa države uživajo ožjo ali širšo polje proste presoje. Polje proste presoje bo tako širše tam, kjer večina domačih sistemov odobrava določen način uresničevanja vsakokratne pravice, in ožje tam, kjer je mogoče najti le prakso majhnega števila držav pogodbenic. Evropska konvencija tako ne deluje le kot supernacionalni dokument, temveč je del domačega pravnega reda v vseh sedeminštiridesetih državah pogodbenicah, ki jo morajo spoštovati v vsakodnevem življenju.

5 Sklep

Antični mit o Ahilu in njegovi peti ponuja zgodovinsko branje o sodobni dilemi. Ahil je bil v Homerjevi Iliadi tako pogumen, neustrašen in odločen bojevnik, da je bi skoraj nepremagljiv in neranljiv. Njegova mati ga je v mladih letih namočila v reko Stiks, da bi ga obvarovala pred sovražniki. Pri namakanju v reko ga je držala za eno peto od spodaj navzgor, tako da je peta ostala njegov edini ranljivi del telesa. Iz antične zgodovine izhaja, da ga je pozneje v trojanskih vojnah prav vanjo s puščico ustrelil antični princ Paris. Ahilova zgodba pa nam ponuja zgodovinsko učno uro o ranljivosti posameznikov in evropskih družb ter njihovih vrednotah. Čezmerno priseganje na vsebinsko in časovno neomejene protiteroristične ukrepe na račun varovanja tudi najosnovnejših pravic, ki utemeljujejo sodobne evropske družbe, vodi samo v razjedanje tistih vrednot, ki naj bi jih varovali isti protiteroristični ukrepi, saj predstavlja varnost kot edino panevropsko vrednoto.

Ahilova peta sodobne francoske in evropske družbe se zato skriva v občutljivem (ne)ravnotežju med zagotavljanjem javne varnosti in uresničevanjem preostalih osnovnih javnih dobrin, kot sta vladavina prava in varstvo človekovih pravic, ki bi ju lahko šteli med temeljne evropske vrednote. Če zagovarjamo tezo, da je v današnjih okoliščinah brezpo- gojno nujno treba neomejeno preprečevati terorizem na račun svobode in temeljnih vrednot v družbi, in obratno, hitro odpremo vrata za arbitrarne poskuse različnih ekstremistov. Če razmerje med omenjenima vrednotama ne bo skrbno in razumno uravnoteženo, si bodo evropske

družbe kmalu začele pisati poglavje o svojem zatonu. Sodobne evropske družbe za zdaj še imajo na voljo čas, da se izognejo Ahilovi usodi. Bati pa se morajo svariti tistih, ki evropsko javnost poučujejo, da dileme med varnostjo in svobodo ni, saj je treba dati prednosti eni in drugi vrednoti. Kakor hitro sodobne evropske družbe pristanejo na tako argumentacijo, na daleč razkrijejo svojo Ahilovo peto za napade ter zlorabe takih in drugačnih hudodelcev. Zoper teroristične poskuse islamskih skrajnežev se je zato treba boriti z izboljšanjem delovanja in financiranja obveščevalnih služb, ki se soočajo z izjemno težkimi izzivi pri skrbnem prizadevanju za preprečevanje prihodnjih terorističnih napadov, s ciljem ohranjanja vrednot vladavine prava, varstva človekovih pravic in pluralizma, ki so ene od redkih svetih, nedeljivih in nedotakljivih vrednot evropskih družb. Najmanjši skupni imenovalec evropskih vrednot zato najdemo predvsem v vladavini prava, svobodi in pluralizmu.

B i b l i o g r a f i j a

1. Evropsko sodišče za človekove pravice. *A. B. C. proti Irski*, št. 25579/05 (16. december 2010).
2. Evropsko sodišče za človekove pravice. *R. R. proti Poljski*, št. 27617/04 (26. maj 2011).
3. Evropsko sodišče za človekove pravice, *Oliari in drugi proti Italiji*, št. 18766/11 in 36030/11 (21. julij 2015).
4. Evropsko sodišče za človekove pravice, *Stübing proti Nemčiji*, št. 43547/08 (12. april 2012).
5. Dzehtsiarou, Kanstantsin. *European consensus and the legitimacy of the European Court of Human Rights*. Cambridge, Cambridge University Press, 2015.
6. Koser, Khalid, in Eric Rosand. »A Better Way to Counter Violent Extremism Why Business as Usual Won't Work.« *Foreign Affairs*, 27. julij 2016.
7. Pecastaing, Camille. »Another Bloody Day in France, After the Attack in Nice.« *Foreign Affairs*, 15. julij 2016.
8. Zobec, Jan. *Polje proste presoje v sodni praksi Evropskega sodišča za človekove pravice, Liber Amicorum za Ernesta Petriča*. Ljubljana: Ministrstvo za zunanje zadeve, 2017, v tisku.
9. Schabas, William. »Do the »Underlying Values« of the European Convention on Human Rights Begin in 1950?« *Polish Yearbook of International Law*, vol. 33 (2013): 247–258, 2014.

10. Schabas, William. *The European Convention on Human Rights, A Commentary*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

BEGUNSTVO KOT PROBLEM
DRŽAV V IZGINJANJU
(KAKO KONKRETNEJE
IN POLITIČNO MISLITI
»BEGUNCE« V KONTEKSTIH
KULTURE?)

T o n č i K u z m a n i ć

Abstraktno govoriti in pisati nikoli ni bilo niti ne bo posebej težko. Pač zato ne, ker v teh položajih zadošča že bežno poznavanje nekaj »narrativnih zakonov« na ravni osnovnošolske izobrazbe, tu in tam kakšen košček zgodovine in že običajno, neobvezno – predvsem pa nenatančno – govorjenje/pisanje zlahka steče oz. si že zmožen proizvajati stavke. Toda pozor: to pomeni produkcijo velike količine splošnih, abstraktnih stavkov, ki so lahko le na videz »obvezujoči« in zlahka govorijo o »vsem mogočem« ter povrhu vsega še nemogočem ali vsaj domnevnem. Izhajam iz predpostavke, da naloga mišljenja niti približno ni v tem in takem splošnem in abstraktnem pisanju. Nahaja se popolnoma drugje: v posebnem in posamičnem, z besedo, v konkretnem in »zakoličenem«. Naloga tega zapisa je torej poskus razpiranja »vprašanja beguncev« in nastavljanja tega v predročnost, kar pomeni v zamejene možnosti (gr. dynaton) za mišljenje.

Prispevek, ki sledi, je formalno organiziran po zapovrstnih in različno naslovljenih »tezah«, ki poskušajo kar se da »logično« slediti druga drugi, in sicer za metodično, transparentno, postopno razpiranje problema, ki smo si ga zastavili v izhodišču. Tovrstno »metodično« podajanje se navezuje predvsem na poskus zložnega razgrajevanja običajnih splošnosti in abstraktnosti množičnega (tudi in predvsem medijskega) in množice zavajajočega govorjenja današnje dobe v smeri posebnosti in posamičnosti ter konkretnosti (kolikor je to pač mogoče v tako kratkem zapisu). Po morebitni »uspešnosti«, argumentiranosti, ne nazadnje tudi prepričljivosti tovrstnega prijema je mogoče soditi o rezultatih, do katerih se prebijemo proti koncu zapisa.

Sicer pa besedilo sestoji iz petih jasno ločenih delov: prvi se ukvarja s problemom »zamejevanja« in »postavljanja problema« in je nekako »logične« narave. Drugi se navezuje na elemente historičnega razumevanja tega, kar je v prvem razumljeno in delno utemeljeno kot »begunstvo«, in tudi na nekatere najbolj izstopajoče primere ahistoričnega govorjenja o beguncih. Tretji del abstraktno odpira vprašanje držav/e in državnosti kot bistveni kontekst premisleka pojava »postmoderne« begunstva. Četrty del poskuša skicirati današnje/trenutne položaje v zvezi z begunstvom, kar pomeni nekako na točki začetka leta 2016. Sledi sklep. V drugem, tretjem in četrtem delu dodajam v razmišljanje samo nekatere – po mojem mnenju bistvene – »elemente geneze« in torej dosedanjega razvoja, kar pomeni, da ravnam historično zato, da bi se prebili do razumevanja svoje sedanjosti.

Prihodnost je v tem kontekstu razumljena kot možnost (*dynamis*) in ne kot čas, kaj šele nujnost, kar pomeni kot nekaj, o čemer na dani časovni točki ni mogoče natančneje preudarjati, špekulirati o »prihodnjem razvoju« pa ne nameravam. Zaradi natančnosti je zadnji del postavljen drugače od prvih treh, in sicer na način Ludwiga Wittgensteina. To pomeni, da je poudarjen v najtransparentnejši mogoči obliki skoraj apodiktičnih stavkov, s katerimi je mogoče zlahka polemizirati. Hkrati je ta del tudi sklep prispevka.

I Postavljanja in zamejevanja

1 Definitio I

To, da smo vprašanje »zastavili«, nikakor še ne pomeni tega, da smo ga »definirali« v pomenu nujnega izhodiščnega zamejevanja (gr. *horisomai*). Torej tako, da bi naslovljeni problem bil »ustrezno zamejena tarča«, v katero je sploh in šele mogoče mišljenjsko, analitično, sintetično ... nameriti. V abstrakte in splošnosti namreč sploh ni mogoče nameriti, pa naj se to zdi še tako samoumevno in naravno, in sicer predvsem zato ker so brez meja in/ali brezmejne (gr. *apeiron*). Na tisto »Nekaj«, kar ne premore meje, tudi nameriti ni mogoče: preprosto zato ne, ker »je« na način neizmerljivega in nezamejenega.

Medtem ko za platonistične načine umevanja to »apeiron« in torej nezamejeno/brezmejno ni zapreka za mišljenje (velja celo obratno), pa za pripadnike Aristotelovih načinov premišljevanja (peripatitiki) – in avtor tega zapisa se štejem med te – to pomeni (tudi) nekaj takega, kot je »nebiti« in torej poglobitno nemožnost/nemožnino (gr. *adynaton*), s katero je v izhodišču nujno vsaj poskušati »obračunati«: kolikor se pač da. Čeprav tisočletne polemike na tej ravni tukaj ne nameravam ne obujati ne ponovno utemeljevati, kaj šele na novo razvijati (ta ostaja torej implicitna in spada v druge in drugačne kon/tekste), pa jo je nujno treba postaviti vsaj kot metodološko informacijo v pomenu lažjega razumevanja izhodiščnega »mesta« (gr. *topos*), s katerega sam govorim in argumentiram v prispevku, ki sledi.

2 Definitio II (re-definitio)

Prvi in nujni korak definiranja (postavljanja meja, obsega, širine ... pojma, »pojava«, ki smo mu namenjeni in na katerega bomo namerili) v naši medijski (PR ...¹) dobi je redefiniranje (redefinitio). Konkretnije, v danem položaju in izbranem predmetu premisleka to pomeni, da iz neobveznih in le na videz konkretnih govoričenj o »beguncih« in »vprašanju« (toda tudi »problemu«) »beguncev«, ki so medijsko (pogostokrat kar propagandno) vsiljeni, zadevo vsaj poskušamo zastaviti »na ravni pojava« ter torej bistveno drugače od samoumevnega in običajnega medijskega načina. Ali za spoznanje določneje rečeno: ne torej na ravni pojma (tako bi ravnal Hegel, sam pa ne grem po tej poti) niti ne na ravni person (personifikacija, tako bi ravnali v srednjeveških sholastikah, ki so danes ponovno priljubljene), saj po teh poteh lahko pridemo (pravzaprav »pademo«) kvečjemu v nekakšno kvazidialoško (ne tega mešati z »dialektiko«) za in proti tehniki retorične argumentacije.

Te »retorične argumentacije« so prav to, kar se je pripetilo v zadnjih mesecih in v čemer je obtičalo domala vse tukajšnje (tudi širše in torej »zahodno«, če mi je dovoljeno) mišljenje v zvezi z eno od najbolj trav-

¹ O medijskih in siceršnjih manipulacijah v zvezi z begunci je bilo pred dalj časa utemeljeno opozorjeno s strani Stedman in Tanner, *Refugee manipulation – war, politics, and the abuse of human suffering* (Washington, D.C.: Brookings Institution Press, 2003).

matičnih in problematičnih topik (iz gr. *topos*) naše dobe. Ne torej, da so se v tem zagostili le »mediji in javnost«, ampak tudi t. i. strokovno mišljenje in celo večji del znanstvenega mišljenja oz. tistega, kar je še od tega preostalo »v dobi tehnike« (Heidegger), ki na kolena spravlja tudi univerze. Tega slednjega, torej znanstvenega, pravzaprav tako rekoč od nikoder ni, oz. je bilo izjemno redko mogoče slišati in brati, in sicer v dobi, ki je naši predhodila (prim. na primer Betts, 2009², Loescher, Gil; Betts, Alexander; Milnamandaer, James, 2008).

Želim torej izhodiščno močno poudariti, da je treba vložiti nekaj več navora in truda pri nekem predhodnem koraku in/ali »postavljanju vprašanja/problema«. To je tisto, kar Heidegger v svojem *Sein und Zeit* imenuje »izdelava vprašanja« in kar naj vsaj na neki način nujno predhodi »zadetemu« premisleku in tematizaciji zadeve begunstva, ki jo bom poskušal v kratkih obrisih zarisati ob izteku tega prispevka.

3 Definitio III

Kaj pomeni izstopiti iz »beguncev« ali načinov navidezno samoumevnega, nadvse pa neobveznega medijskega govorjenja (*language games*, Wittgenstein, 1969 in vsaj še 2004), ki mu je praviloma že zmeraj in vnaprej (apriori) vse jasno in ni zanj nič vprašljivo oz. je nemudoma »pripravno na ukrepanje« in torej tehnično ravnanje (»tehnične zapore«, »logistika«, »transport ljudi«, »menedžiranje problema beguncev« ...)?

Za tukajšnjo priložnost tisto »izstopiti« iz zastavitve problema na način »beguncev«, med drugim, pomeni nasloviti problem (gr. *ta problemata*) v pomenu problematizirati same obstoječe »načine govorjenja« o dani problematiki. Dalje, to pomeni tudi poskušati vsaj postaviti naslovno zadevo v dimenziji pojavnosti (gr. *phainomenon*) in torej kot nekaj takega – le abstraktno na začetku, seveda – kot »begunstvo«. Ne bomo torej govorili – in to je mogoče razumeti kot prvi sklep in hkrati tudi kot hipotezo za »dokazovanje« (beri »prikazovanje«: »to show« pri

² Bistveno za Bettsa je, da se je zadeve lotil s »točke prelomnice«, se pravi od danes pregovornega 11. septembra.

Wittgensteinu, 2004) v nadaljevanju besedila – o »beguncih« (beguncu ...), in kot je to običajno, ampak o begunstvu.

Lahko bi torej rekli, da je poudarek tipično Wittgensteinov: niti malo ni vseeno pri mišljenju, kako nekaj poimenujemo, opredelimo, kajti prav to je tisto, kar potem lahko (ali pa ne) tudi mislimo. Reči »begunec«, »begunsko vprašanje« in govoriti o »begunstvu«, nasloviti begunstvo kot problem, potem takem niti približno ni isto. Eno odpira in hkrati zapira neke »vidike problematike«, drugo se loteva nekih drugih, šele po potenci pomembnih elementov neke »pojavnosti pojava«. Ali z drugimi besedami: nas tukaj zanima pojav begunstva. V tem okviru prispevek spada v nekaj takega, kot je »fenomenologija begunstva«, v tem smislu, da se ukvarja z vprašanjem zastavitve in – v manjši meri – z odgovorom znotraj le nakazane »fenomenološke perspektive«.

4 Definitio IV

Drugi korak je – kajti doslej navedeno niti slučajno še ne zadošča za zamejevanje predmeta premisleka – poskus »kontekstualizacije« zadeve begunstva, in sicer v nekem tukajšnjem »času in prostoru«, če naj rečemo najprej fizikalno. Vendar pa tovrstna zastavitev ne zadošča, dejansko utegne biti popolnoma zgrešena. Takoj ko namreč spregovorimo o begunstvu, nimamo več opraviti z nobenimi in nikakršnimi naravninami (iz gr. *physis*), ki bi jih z ustreznimi »naravoslovnimi metodami« lahko kakor koli utegnili zajeti v mislih ali analizirati in o katerih bi lahko morda »kvalificirano sklepali«, kot se temu danes običajno (strokovno in tehnično) reče.

Še več – in tu se naš problem šele zares začne – ko gre za »kontekstualizacije«, to nikakor ne pomeni tudi tega, da bom mehansko spravil »begunstvo« v nekakšen »naš časovni okvir« (mu ga podredil: »metoda sub-sumptio«), kot se to najpogosteje počne v današnji intelektualni produkciji in/ali kot se o tem pogosto neobvezno čeblja. Nasprotno velja: takoj ko želimo zadevo »kontekstualizirati«, to ne pomeni »časa in prostora« kar tako (in brez nadaljnjih določil in torej abstraktno, še najmanj pa v naravoslovnih pomenih in kontekstih), ampak gre za nekaj takega, kot je – približno rečeno – »zgodovina«. Kajti ko gre za »človeške stvari« (Arendt), potem imamo zmeraj opraviti s historični-

mi stvarmi, dogodki, pojavi, dimenzijami ..., ki niso »nujni«, ampak bi lahko »bili tudi drugačni« (Aristotel). Prav te »historične stvari« so tukaj razumljene kot tisto, kar ima opraviti z zgodovino in kar bo tudi obravnavano kot historični kontekst pojava begunstva.

To pa pomeni, da moramo v tem primeru najprej zmoči naskočiti zadevo »našega časa« – v pomenu zgodovine – in šele nato »kontekstualizirati«, ali z drugimi besedami, zadevo »begunstva« postaviti v to historičnost ali »našo dobo« kot njen nadrejeni kontekst, iz katerega je – in v razlikah do drugih – sploh šele lahko »razumljiva«, »dobi smisel« in postane »konkretna« v pomenu razločena od drugih (podobnih ...). Za mišljenje in analitiko to pomeni »konkretna«.

Zakaj so pomembni tovrstni poudarki, ki jih ni tako pogosto mogoče najti v zapisih o pojavih, kot so begunstvo in podobni? Predvsem zato, da se izognemo v uvodu že omenjenim težavam abstraktnega, naravoslovnega, predvsem pa ahistoričnega govoričenja, ki je – tudi zaradi široke medijske diseminacije – postalo rak rana vsega današnjega, ne le družboslovnega, ampak, žal, tudi humanističnega kvazimišljenja. Če nam to uspe, potem bo mogoče tudi begunstvo »zadeti z mislijo« in misliti, sicer pa ne. Ostane pač nedojemljiva, nekakšna »stvar na sebi«, o kateri sicer marsikaj lahko rečemo ter tudi vemo na ravni posamičnih koščkov in dovtipov, zadeti pa je – to pomeni mišljenjsko in jo misliti – »po sredini« nismo zmožni.

5 Definitio V

Nadaljnja »zamejitev« ali »konkretizacija, ki jo je tukaj nujno vsaj omeniti, je ta, da begunstvo ni isto kot »selitev«, kar izhaja iz običajnih načinov neobveznega govorjenja o tej problematiki. Begunstvo je nekaj, kar se pripeti v pomenu sile in nasilja, ki nekoga požene v beg. Begunstvo je torej človeški pojav bežanja pred nečim, naj je to vojna, lakota, revščina, bolezen ... in nikakor ni benigna »selitev«. Selitev je – z drugimi besedami – lahko še kako »prostovoljna« in zadeva svobodne odločitve človeka, pri begunstvu pa nikakor ne gre za to. Begunstvo je nekaj, kar kaže misliti v neposredni bližini s silo in nasiljem. Človeško silo in človeško organiziranim nasiljem.

Kratkomalo, fenomenološki način postavljanja problema begunstva nam na tej ravni narekuje vsaj še to zamejevanje: pri begunstvu, kot se pojavlja v naši dobi in ki je tarča tega premisleka, nikakor ne gre za »begunstvo nasploh«, kaj šele za zadevo, ki bi bila naravna, nadnaravna, podnaravna ..., na kakršen koli drug način nečloveška v pomenu, da ni povzročena s strani ljudi. Nasprotno, reči begunstvo na način, kot to počnemo tukaj, pomeni reči, da gre za beg in bežanje večjih količin ljudi, ki so zaradi sile in nasilja (drugih ljudi) zbežali – bili prisiljeni zbežati – od nekod (iz svojih domov, hiš, mest, krajine, države, celine ...) nekam.

6 Definitio VI

V tej zvezi je nujno omeniti vsaj še en problem in tudi »akter«, ki po navadi ostane zakrit. To je zadeva »policies« in torej »vladnih« politik (ne politike, »politics«). To »vladnih politik« bi veljalo razumeti kot tehnik (gr. *tehnē*) in kot problem, ne pa kar tako – nekritično – sprejeti, še manj pa od tod izhajati, kot da je to nekaj »nepomembnega«, »slučajnega« ali celo »naravnega«. Preprosto zato, ker to ni.

Če gremo po tej poti premisleka, se – posledično – nujno zapletemo predvsem v različne vladne politike (na primer v tiste, ki jih izvaja Slovenija ali Nemčija, Madžarska ali Poljska) in »ukrepe ter mere«, kar pomeni, da se kvečjemu odločamo za te prijeme/proti tem prijemom. Močno poudarjam, da v tem primeru stopimo v zaprto območje tehničnega za in proti premišljevanja in lahko kvečjemu uporabljamo argumente ene strani proti argumentom druge, češ, kateri je boljši, uspešnejši, učinkovitejši (tipični tehnični elementi postavljanja in sklepanja).

V tem (priznam: zapeljivem in lahkotnem) primeru, položaju in drži – in to je samo ena od težav – pri vsem skupaj zlahka spregledamo tisto poglobitno: transvladne politike, kot je tista na ravni transvlade na ravni Evropske skupnosti, ki je pri razumevanju konkretnega pojava begunstva odločilnega pomena. »Odločilnega« vsaj v pomenu »problematičnega«. Če torej pademo na raven posamičnih »policies« evropskih držav, se popolnoma neupravičeno izognemo – ne da bi to hoteli – tistemu poglobitnemu. Namesto da naslovimo tisto osrednje, pademo pod tisto, kar je postalo medijsko ospredje. Namesto da sledimo pojavu, se

izgubimo v medijskih predstavljanjih tega. Namesto da imamo opraviti s »stvarjo samo«, brskamo po različnih prijemih »public relations« ...

Naj teh nekaj odstavkov »zamejevanja in definiranja« zadošča za najabstraktnejše zamejevanje, saj bi daljša analitika zahtevala neprimerno natančnejše in tudi bolj poglobljeno izhodiščno zamejevanje. Napotimo se zdaj korak naprej in torej v »globino« človeškega v pomenu zgoraj napovedane zgodovine v povezavi z begunstvom, ki se pojavlja sredi teh ter takih dogodkov sile in nasilja, do katerih smo se doslej prebili kot do tistega pomembnega za razumevanje tukaj izpostavljenega problema.

II Elementi zgodovine za razumevanje begunstva: poskusi razbijanja izstopajočih stereotipov in samoumevnin, ki nas zapeljejo v transhistoričnost, nemišljenje in nerazumevanje

Doslej zapisano se nanaša na to, da smo – nolens volens – pri premisleku begunstva nekako obsojeni na veliko konkretniji premislek zgodovine, kot se je to zdelo na začetku in pri abstraktnem zamejevanju (definitio). Ali drugače, ta historični premislek niti slučajno ne more biti abstrakten vsaj v treh pomenih: prvič, ne gre za nič »logičnega« (niti samo jezikovnega ne); drugič, prav tako ne moremo govoriti o vsem, kar o tej zgodovini vemo; tretjič, nikakor ne moremo »začeti od Adama in Eve« ali na podobne načine (povedi, kot so »Einstein je bil begunec.«, so danes izjemno pogoste kot »kvaziargumenti«).

Tako je, ker smo se namenili misliti zgodovino begunstva, in sicer »tukaj in zdaj«, v »svojih pogojih« in času torej. Ta »konkretizacija« pa je vse prej kot majhen zalogaj, kot bi se utegnilo zazdeti. Prav zato, ker bi to na ravni poglobljene eksplanacije zahtevalo celo knjigo, je v besedilu, ki sledi, mogoče postoriti kvečjemu nekaj »izhodiščnih«, nakazovalnih in usmerjevalnih stvari za morebiten prihodnji premislek. Seveda imamo pri tem v mislih tiste najpomembnejše, izstopajoče in ne katere koli, še najmanj pa marginalne in slučajne, stvari, opredelitve, pojave ...

V nadaljevanju bom večji del šel po »negativni poti« in zamejeval konkreten premislek glede na tisto, kar se mi glede na mojo metodično zastavitev zdi neustrezno, ponekod zavajajoče in celo nevarno (tako za

mišljenje, kot za ukrepanje ..., še posebej glede na mogoče posledice, ki pa so lahko ogromne in celo (samo)uničujoče).

1 »Selitve narodov«?

Ne samo v prejšnjem letu (2015) je bila v zvezi s »problemom beguncev« (in »begunskih politik«, torej »policies«, »policy«) neštetokrat omenjana oznaka »selitev narodov«. Tudi v pomenih, češ da je to v zvezi z »begunci« in »begunstvom« »nekaj popolnoma normalnega«. Celó nekaj naravnega bi lahko dodali, kajti mogoče je – tako se zdi iz takega načina postavljanja problema begunstva – govoriti tudi o »naravnih vzrokih« za (pozor: nekdanje!) selitve narodov.³ Sklicevanje v teh kontekstih in načinih govorjenja na »prihode Slovanov« ali »Germanov«, pozneje »Hunov« ali »Turkov« so tukaj kvečjemu elaboracije neke hudo problematične in sila slabo, abstraktno in nejasno, celo (samo) zavajajoče zastavitve. Taka zastavitev je problematična – pa naj se zdi še tako »običajna in sprejemljiva«, kar tudi je v »naši« dobi množičnega medijskega poneumljanja – vsaj v tem, da zadevo »beguncev« odločno presplošno (abstraktno in zelo zavajajoče ter transhistorično) subsumira pod neko domnevno preteklost, rodovnost (gr. *genos*), ki da je »selitev« in je – per definitionem – hudo spolzka, neprecizna stvar in način označevanja/govorjenja in tematizacije torej dokaj zahtevnega problema. Ker je ta problem eden od osrednjih problemov našega časa, je jasno, da s takimi oznakami ne moremo priti daleč in da so lahko – ne le potencialno – odločilne, usodne.

Lahko se še tako »postavimo na glavo« in torej do skrajnosti nategnemo argumentacijske verige svojega premisleka »našega primera« in

³ Nekaj takega – kar se bo vsaj kazalo kot »naravno« – se utegne zgoditi že kmalu (če že ni v igri zadnjih nekaj let/desetletij, vendar pa se mi tega slabo zavedamo – F. Nicholson and P. Twomey, *Refugee rights and realities – evolving international concepts and regimes* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999); R. C. Williams, „*Protecting Internally Displaced Persons: A Manual for Law and Policymakers. Brookings-bern project on internal displacement*, 2008, http://www.brookings.edu/papers/2008/1016_internal_displacement.aspx. Gre za pojave, ki se vežejo na probleme »okolja«, »tope grede«, »višanja gladine morja« ..., ki jim je izpostavljeno prebivalstvo različnih rečnih delt (Bangladeš ...), ki je že zdaj »pomešano« z begunci v pomenu begunstva, ki ga poskušamo tukaj obravnavati na konkretnem načinu.

torej »begunstva«, toda niti slučajno ne bomo mogli utemeljiti tega, da gre pri tem za take ali drugačne »selitve narodov«. Pri vsem tem gre sicer za »selitve ljudi«, za nekakšno njihovo »gibanje« ..., toda z gotovostjo je mogoče reči in celo zatrditi, da tukaj ne gre za nobene in nikakršne »narode« v pomenu »selitve narodov«. Kvečjemu gre za dele populacij, ki danes učinkujejo, se imajo in so tudi obravnavane kot »narodi« (pa to seveda niso).

Toda pozor: o »narodu« (posledično »selitvi narodov« ali »naroda«) bi v tem našem današnjem primeru bilo mogoče govoriti izključno v pomenih, kot jih premore »bosančica«, in sicer takrat, ko govori o nečem takem – sila abstraktnem – kot je »raja« (brezpravna, apatriirana, razlaščena, prestrašena ... množica, ki je vse prej kot nujno etnično homogena). Nikakor ne torej o nečem tako »visoko profiliranem« (in tudi modernem, da ne pozabimo, večji del 19. stoletja), kot je oznaka narod, s katero imamo pri tem opraviti.

Močno želim poudariti problematičnost in zgrešenost tega načina označevanja, in sicer predvsem zaradi mešanja hrušk in bencinskih hlapov, češ da to dvoje spada v neko skupno rodovnost (kar je lahko kvečjemu napačen, alogičen in analoški način sklepanja oz. prazna retorika). O »selitvi narodov« govoriti pred »našim« štetjem – ali pa v 5., 6., 7. oz. poznejših stoletjih »našega štetja« – je tipična napačna subsumpcija ali elementarna napaka pri (ne)logičnem sklepanju⁴. Še natančneje rečeno, gre kvečjemu za tako ali drugačno »retorično finto« (učinki PR različnih vladnih, NGO ali podobnih služb s takimi ali drugačnimi računi in razlogi v naši dobi), ki nam lahko kvečjemu zakrije problem, s katerim bi se šele morali resno soočiti. Nikakor pa se pri takem tipu označevanja in opredeljevanja ne razpre možnost razumevanja in razreševanja (kar tudi spada med namene tega pisanja) »temeljnega problema naše dobe«.

⁴ To, da se tovrstno govorjenje pogosto pojavlja v t. i. zgodovinskih knjigah, tega, kar tukaj argumentiramo, ne spremeni.

2 »Jezus Kristus je bil begunec«

Tudi ta poved je bila v velikem številu povezav nekaj, kar je bilo mogoče zadnje leto dni (tudi dalj) velikokrat slišati, nikakor pa ni enaka kot že zgoraj omenjena »Einstein je bil begunec.« (nekdo bi lahko k temu dodal še »Marx je bil begunec.« ali kateri drug podoben »primer«). Toda pozor in konkretizacija: »Jezus begunec« ni bil zadeva kar tako »množičnega begunstva«, temveč nekdo in nekaj, ki je zaradi religioznih (in revolucionarnih, vsekakor pa protirimskih in tudi protistarostar/judovskih) razlogov dobesedno moral zapustiti »svojo« skupnost. Skupaj s svojim sledilci – ali sam. Jezus v tem pomenu ni relevanten »primer« niti ne ponazarja »položaja« (gr. heksis) za ustrezno sklepanje danes. Še manj ponuja možnost (v pomenu »model«) za razumevanje današnjega »begunstva«. Prav tako ne za »upravičevanje« ali »obsojanje« tega. (Učinki kvazidemokratskih medijev, ki debatirajo – natančneje retorizirajo! – na način »upravičevanje in obsojanje« ...).

Rečeno na neki nenavaden način in ob rob že zapisanemu: nejasno razločevanje (ali neločevanje, celo) med Jezusom iz Nazareta in pa Jezusom Kristusom v pomenu religijske figure (tisti, ki »tretji dan vstane od mrtvih«) nas tukaj zlahka pahne iz ene (recimo temu historične) v drugo obliko (imenujmo to religiozno) formo »racionalnosti« (bolje »jezikovnih iger«, kot to imenuje Wittgenstein).

Seveda bi bilo na tej ravni mogoče govoriti o številnih podobnih primerih transhistoričnega, ahistoričnega, analoškega, celo naravoslovnega govorjenja o beguncih, vendar je to v besedilu take narave, kot je ta, lahko tudi izpuščeno. Nakazani so načini izjemno ohlapnega in napačnega sklepanja, ki jih bralec sam dodaja in misli, samo besedilo pa s tem ne bi posebej pridobilo ne utemeljenosti ne validnosti sklepanja. Kvečjemu bi izgubilo akribičnost.

III Begunstvo glede na kriterij razlikovanja: država in državnost

V nadaljevanju in torej v tem tretjem delu se bom poskušal polagoma »spuščati« proti sklepu, kar pomeni tudi proti – vsaj za odtenek – natančnejšim opredelitvam begunstva. Za to bom poskušal postoriti predvsem dvoje. Najprej bom shematsko razdelil zadevo mogočega pre-

misleka begunstva na tri dele (pričujoči, tretji del), v nadaljevanju (četrty in peti, sklepni del) pa sklenil s poskusom premisleka »trenutnega položaja«. To pomeni tega, v katerem smo se znašli in ki nam preti, da bomo v njem še dolgo ter poleg vsega zunaj dosega resnega in natančnega premisleka in razumevanja tudi ostali.

Najprej naj opozorim, da je delitev, ki sledi, sicer groba, toda kljub temu priročna. Je namreč le začetna, toda pomembna, saj premore jasno zamejen smoter: opozoriti in odpreti nekoliko ustrežnejše razumevanje naše dobe, in sicer tako konceptualno (logično) kot tudi historično (časovno, če poenostavim).

Kriterij, po katerem bom razdelil »zgodovino« v funkciji tega natančnejšega premisleka, je »država« (D'Entrevés, A. P. 1969, Barcelona, 1994). »Država« predvsem v pomenu, da jo bom poskušal historično zastaviti (in razumeti), in sicer kot moderni, predvsem na Zahodu (celo izključno na Zahodu) ne le iznajdeni, ampak tudi implementirani (skozzi zgodovino neštetokrat zlorabljeni, seveda) »koncept«. Še več, državo bom predstavil tudi praktično, in sicer kot »način življenja«, kar pomeni, da bom govoril tudi o »državnih načinih življenja« (o razliki med preddržavnimi in postdržavnimi). Kratkoterminalno, pri državi in »državnih načinih življenja« gre vse prej kot za nekaj transhistoričnega, od vekomaj ali vsepovsod obstoječega. Nasprotno, gre za nekaj natančno časovno (moderna od rinascimentalnih Firenc, Genove, Benetk ... naprej) in tudi prostorsko (Evropa, Zahod) določljivega.

Država ni torej ne prastari niti zgodnjecivilizacijski koncept in način življenja, kot se to zdi na osnovi naše ahistorične izobrazbe in dominancetovrstne zavajajoče »literature«⁵. Ko rečem država, imam v mislih evropsko moderno dobo. Natančneje, tisto dobo, ki se začne in »razvija« nekako od Machiavellija naprej. Govoriti o državi nediferencirano, češ da je vse država (polis, imperij, Rim, srednjeveška teokracija, Napoleonova, postmoderna ...), je – po moji postavitvi – popolnoma neustrezno, zavajajoče, kaj šele upravičeno znanstveno dejanje. Preprosto

⁵ Z nekaterimi omejitvami bi v tem kontekstu lahko omenili Christina Boswell, *The ethics of refugee policy* (Aldershot: Ashgate, 2005), v nekoliko manjši meri pa Steve Cohen, *The emergence of xeno-racism* (Institute of Race Relations, 2005).

vsaj zato, ker se s tega vidika »vse krave« pokažejo nujno »kot črne« in torej medsebojno se nerazlikujejo, posledično abstraktne in zavajajoče.

Da bi se temu izognili, vpeljujem napovedano grobo (najprimitivnejše in najbolj shematsko) razlikovanje na ravni treh poglavitnih »položajev«, ki – s historičnega vidika – »zadevajo« državo. Po mojem mnenju so namreč odločilnega – tudi in predvsem metodološkega – pomena prav za mišljenje in razumevanje naših današnjih položajev, v katerih smo se znašli in v katerih bomo, kot se zdi, zajeti še dolgo.

Shematizem historične postavitve je mogoče predstaviti tako: 1. položaji in načini življenja pred državnostjo, 2. položaji in načini državnosti ter 3. položaji in načini življenja postdržavnosti. To slednje je za nas odločilno in se nanaša na »naš«, torej konkretni, historični čas, v katerem nam je dano živeti in v nadrejenem kontekstu katerega je šele mogoče ustrezno zajeti v mišljenje problem današnjega begunstva. V skromnem upanju, da bo ob upoštevanju tega morda nekoliko bolj mogoče razumeti naše današnje položaje in probleme, s katerimi se srečujemo, bom shematsko postavitev poskušal za spoznanje (in torej neprecizno) dodelati in »napolniti z vsebino«.

Seveda vse to »v funkciji« konkretnejšega govorjenja in preišljevanja naslovne problematike, torej begunstva.

I Begunstvo v pogojih predmoderne in torej preddržavnosti

Na tej ravni je o »begunstvu« mogoče govoriti predvsem v pomenih različnih »selitev« nečesa takega, kot so plemena, ljudstva – številne torej etnične »strukturacije« nekdanjih ljudstev in ljudi – in sicer v pomenih, kot so: »premikanje«, sprememba mesta življenja ... Na primer, zaradi neke ujme, vojne, hrane ... V teh primerih bi bilo torej mogoče govoriti o »selitvah« in ne o »begunstvu« – še najmanj pa o tem, s čimer imamo opraviti danes.

Tukaj je bistveno poudariti, da v celi »predmoderne dobi« še nimamo opraviti z državnim načinom življenja in/ali ljudstvi, ljudmi, ki so že organizirani – tako tudi učinkujejo in živijo – »okoli« države, »v« njej (ali kakor koli drugače). »Institucije države« v tem obdobju ne obstajajo, tudi njihovi voditelji niso »državni voditelji« ..., če naj to opredelimo skopo in nekako »po diagonalni«.

Seveda je tudi v teh pogojih mogoče govoriti o nasilnem, prisilnem bežanju ... pred različnimi nevarnostmi, naj so te »naravno« povzročene ali s strani človeka, ljudi: v pomenu, da ena plemena, ljudstva iztirjajo, izmeščajo druga, ki – posledično – pred njimi (z)bežijo. Vendar pa »nasilje« samo nikakor ne zadošča za to, da bi ustrezno opredelili današnje (tudi prejšnje) begunstvo. Redukcija na nasilje – to je običajno v današnji dobi tehnike – ne pomaga pri premisleku te problematike (in podobnih).

3 Begunstvo v pogojih moderne in držav

Ta zgodovina je dolga nekako pol tisočletja, in sicer toliko kot moderna (v širšem pomenu gre za dobo, ki se začne z »odkritjem Amerike«). To pomeni tako moderna »na Zahodu« – takrat še v smislu Evrope – kot moderna v pomenu kolonializma (tu so ZDA bistvene v pomenu kvalitativne spremembe vsega dogajanja) in »zahodnega« osvajanja nasploh, torej bolj ali manj vsega preostalega sveta (The Rest se tukaj pojavi kot oznaka, čeprav se v ožjem pomenu besede nanaša na ZDA). To pomeni, da gre za dobo, ki vključuje tudi ZDA, in sicer v pomenu tamkajšnje vzpostavitve kolonije (natančneje kolonij: Španija, Britanija, Francija, Nizozemska in še katerih) in tudi »antikolonialne revolucije«⁶ v ZDA.

Če gremo in *medias res*, potem se je mogoče ustaviti vsaj pri naslednjih vsem znanih in dokaj preprostih primerih. Naj gre za Napoleonove »osvobodilne vojne«, pozneje za francosko-prusko vojno ali – in še posebej zadevo svetovnih vojn (prve ali velike in druge svetovne vojn) – je mogoče zlahka ugotoviti nekaj zelo pomembnega v zvezi z begunstvom.

V vseh teh vojnah se niti slučajno (še) ne rušijo države. Lahko se jih sicer »okupira« ali »osvobodi«, države pa tako ali drugače ostanejo kot »zakoličen« način življenja. S kolonialnimi vojnami (če je te sploh mogoče imenovati »vojne«: saj gre prej za nasilje vojaško/državno organizi-

⁶ To je eden odločilnih Dogodkov vse moderne dobe, ki je razmeroma slabo raziskan. Predvsem v pomenu, da gre v primeru ZDA za nekaj takega kot je antikolonialna revolucija, ki je hkratna samokolizacija. Tega kompleksnega vprašanja, s katerim imamo opraviti še danes, tukaj ne moremo postaviti v premislek (prim. več v Tonči Kuzmanič, *Ponovna iznajdba Amerike* (Ljubljana: Mirovni inštitut, 2011).

ranih zahodnjakov proti nedržavnim, preddržavnim načinom življenja »domačinov in kvečjemu za oblikovanje nečesa takega kot so kvazidržavne strukture v pomenu dominionov, kolonij ...).

Dalje, pri vseh teh modernih vojnah – brez izjeme – gre prej za rušenje, podiranje infrastrukture, predvsem v pomenih vojaške infrastrukture (postojanke, vojaki ...), v bistveno manj pa za mesta (to se intenzivneje začne šele z drugo svetovno vojno in torej v 20. stoletju). Kratkoterminalno, tukaj »begunci in begunstvo« še niso množična zadeva, saj se vojna v tej dobi nanaša na razmerje med državami in torej »uniformiranci«⁷, medtem ko so civilisti izvzeti (ali vsaj relativno izvzeti) iz obračunavanja in večinoma ostanejo tam, kjer so tudi bili (Kuzmanić, 2006).

Seveda je med temi dogodki mogoče opazovati tudi poskuse razrušitve in celo razpustitve držav (primerov je več: Poljska, Srbija ..., Nemčija v pomenih »razdelitve«), vendar to nikakor niso bili dominantni položaji in okoliščine, kot to velja danes.

To je širše območje in problematika, pri kateri država – kot nakazano – ne ostaja več samo »evropski način življenja«, ampak polagoma postaja tudi svetovni (skozi kolonializem in antikolonializem še posebej). To pomeni »izvoz« same ideje in strukturacije, infrastrukture državnega (najprej kvazidržavnega) načina življenja: seveda, predvsem skozi kolonializme. Gledano s tega zornega kota so bili kolonializmi načini izvoza ne samo vojske, ekonomskih (produktivističnih, proizvodnih) prijemov in načinov življenja ter ropanja, ampak tudi izvoza državnosti zahodnih metropol (vsiljeni vzorci). Toda v danih pogojih kolonializma to pomeni nekaj takega, kot je »podrejenih državnosti«, ki so podrejene prav tem metropolam. Poudarek je na tem, da te »podrejene državnosti« niso bile tam za »vzpostavitev države« (saj bi bila to zadeva neodvisnosti, suverenosti, kar je v radikalnem nasprotju s kolonializmi), ampak za vzpostavitev »puppet state/s«, kot se temu danes priljubljeno reče. Tudi in celo predvsem v pomenih korporativnih ureditev, podjetij, vlad/vo-

⁷ Med prvimi, ki je konceptualno opozoril na to, je bil konservativni nemški pravnik – tudi v službi nacizma – Carl Schmitt, in sicer v svojem, danes pri levici močno slavljemem delu, »Pojem političnega« (Carl Schmitt, *Tri razprave* (Ljubljana: Krt, 1994).

denj (prva velika družba je bila East India Company, ki so jo ustanovili Nizozemci, nato pa prevzeli Britanci ...).

Ti samo elementi državnosti in torej ne še države omogočajo metropolam (v glavnem so to monarhije še iz fevdalne dobe Evrope) zakoličenje nekega ozemlja v pomenu posesti/lastnine (torej »ekonomsko« in ne »politično«, kot to po navadi nediferencirano mislimo še danes), nad katerim gospoduje (kot fevdalni in korporativni, ne pa politični gospodar, gr. despotes!) ta ali ona metropola. To je tisto, kar vsakokratna metropola počne predvsem v razmerju do druge konkurenčne metropole⁸ in torej v pomenu zaščite lastnine/ozemlja, posesti. Celo in predvsem v pomenih še »fevdalnega«, predmodernega (samo)razumevanja⁹.

Vsi podrejeni ljudje, ljudstva v tem položaju – ne glede na etnično, versko in siceršnjo pripadnost – pa morajo temu seveda na silo slediti. Toda pozor: večinoma vse to poteka brez »selitev in begunstva«, saj ljudje in ljudstva ostanejo – tudi in predvsem kot »naravni viri« – na območju, kjer so živeli prej. Razlogi za to so preprosti, razumljivi in vsebovani v prej zapisanem: gre za gospodarsko podrejanje preddržavnih območij, saj kolonializma, ki ga izvajajo evropske – v veliki meri še kako fevdalne monarhije – ni mogoče izpeljati brez domače delovne sile, če nekoliko poenostavimo.¹⁰

3 Begunstvo danes in (kontekstualni) problem postdržavnosti

Vse doslej rečeno je bilo zapisano v obliki skice predvsem za to, da bi se posvetili temu zadnjemu, do česar smo se hoteli prebiti tudi s pomočjo zgornjih – le najnujnejših in najbolj shematskih – zamejevanj (in izločanj). To pomeni zato, da bi nekoliko manj abstraktno namerili na svoj današnji problem, s katerim se soočamo v Evropi (in tudi drugod).

⁸ To je tisto v pomenu historičnega položaja (ne le posedovanja), kar bo – vsaj delno, ne pa popolnoma, kot se zdi iz današnjih poenostavljenih zgodovin – postalo tudi »vzrok« za obe svetovni vojni.

⁹ Poenostavljeno: govorimo o dobi »merkantilizma«, ki pa ni toliko zadeva »market«, kot se zavajajoče utegne zazdeti, temveč »fevda«, in torej nečesa izrazito predtržnega in na zemljo (fizikalno posest) vezanega.

¹⁰ Samo kot primer in torej za ponazoritev poudarjenega argumenta: zadnja velika evropska kolonija je bila Kongo, njen lastnik pa belgijski monarh. Pozor, Kongo je bil zasebna lastnina Leopolda II. in ne »državna«, »korporativna« ali kakšna tretja oblika lastnine takratne Belgije.

To, kar je za nas bistveno v zvezi z begunstvom – in s tem smo se prebili do tega, kar bi radi posebej poudarili –, poteka predvsem v kvalitativno drugačnih od doslej nakazanih postmodernih pogojih rušenja države. To rušenje je tisto, kar je, po mojem mnenju, ključno za današnje razumevanje begunstva, torej tega »postmodernega«.

Za kaj gre pri »rušenju države«? Rušenje države tukaj pomeni nekaj tako preprostega, kot je »uničiti državo«. Toda, pozor – in to je odločilno – državo je mogoče zrušiti, uničiti šele po tem, ko je že bila vzpostavljena kot državni način življenja nekega prebivalstva.¹¹

To uničiti, zrušiti državo se torej nanaša na že vzpostavljene države ali državam podobne načine življenja (vzpostavljene skozi antikolonialne revolucije ali kako drugače). Sicer pa to napeljuje tudi na podreti, sesuti vse, kar je bistvenega za sam obstoj (to da je!) neke države in tudi za ves – tu je poudarek – obstoječ način življenja v državi (državnega načina življenja). To, dalje, pomeni tudi uničiti pravni red, kompletno politično, parlamentarno, strankarsko ... infrastrukturo, zradirati vse sistematike odločanja, naj bodo te še tako pomanjkljivo »demokratične« (primeri Iraka, Libije, Sirije ...), in sicer od strank do tribalnega oziroma plemenskega sistema (na primer Afganistan, toda tudi drugod), če je kaj takega »na delu«.

Ne nazadnje, to pomeni tudi uničiti vso drugo in drugačno »infrastrukturo«, ki je bistvena za državni način življenja, kot se je izoblikoval skozi desetletja, na primer šolska, zdravstvena, pokojninska, produkcijska, trgovska, prometna, stanovanjska, vodovodna, kanalizacijska – torej celotna mesta in naselja nasploh –, socialna in tudi ekonomska ter hrematistična »mreža«. ¹² Se pravi tudi vojaška in policijska mreža, vse do morebitnega obstoja in učinkovanja »denarnega sistema«. Kratkoterminalno, »rušenje države« pomeni razdreti vse pomembne institucije, toda tudi institucionalne vezi nekega danega načina življenja ljudi na tem

¹¹ Prim. Alex Ortiz, *The Syrian Conflict and its Grave Origins: From Civil Uprising to War: Surveying Domestic and Regional Political Relations in Syria* (Saarbrücken: LAP Lambert Academic Publishing, 2014).

¹² Pri konceptu hrematistikē imamo v mislih Aristotelovo razlikovanje ekonomikē in hrematistikē iz končnih odlomkov njegove Politike, ki so še kako aktualni za razumevanje današnje dobe.

območju, in torej razpustiti neki poseben, samo za to državo in njeno prebivalstvo značilen državni način življenja.

Pri tem je bistveno poudariti vsaj še to: ko se enkrat razruši, »ubije država«, ko se torej uničijo temeljne organizacijske strukture in vsa infrastruktura neke skupnosti, ki je do takrat živel na neki specifično državni način življenja, ne glede na to, ali živi kot narod ali pleme oziroma v kakršni koli drugačni obliki sožitja in po neki določeni zakonodaji ali navadah in običajih – potem je to, kar kot rezultat »dobimo«, tisto, kar je – cum grano salis, seveda rečeno – mogoče opredeliti kot »naravno stanje«. Vendar ne naravno stanje v pomenu predmodernega ali predcivilizacijskega ali kako drugače, temveč vzpostavitev naravnega stanja po tem, ko je tam že bila država in njej ustrezni državni načini življenja.

In na tej točki pridemo do odločilnega paradoksa, ki bi ga bilo treba natančneje umestiti in tudi poskušati misliti v povezavah z begunstvom. Prav to razrušeno in/ali kar je mogoče opredeliti kot »naravno stanje«, je tako, da natanko tisti, ki so uničili državo (saj to ni ne mistično ne imaginarno podjetje!), imenujejo »odprta družba«.

To bistveno, le deloma cinično oznako bi bilo po mojem mnenju treba zelo resno vzeti v premislek. Predvsem zato, ker je to, kar nastane na »pogorišču« neke prej obstoječe države in državnega načina življenja, res neke vrste »odprta družba«. Vendar pa ne »odprta družba« v toliko na Zahodu čislanih pomenih od Lockeja in Fergusona¹³ (pozneje izstopajoče na primer pri Popperju¹⁴), ampak »odprta družba« (in dejansko kvazinaravno stanje), ki je odprto za korporacijsko ropanje¹⁵. To pome-

¹³ Locke, 1965, pri Fergusonu pa imam v mislih »An Essay on Civil Society« iz leta 1776.

¹⁴ K. Popper, *Open Society and Its enemies* (Routledge, 1995).

¹⁵ Poudarek, ki ga tukaj ne morem razviti, je ta: tukaj gre za nekaj, na kar lahko le opozorim, in sicer za nekaj takega, kot je »vrnitev fevdalnega elementa sredi postmoderne«. S tem imam v mislih ponovne – kot v fevdalni evropski dobi –, toda tokrat »presežne korporativizacije« vsega življenja. To pomeni onstran države, prava ..., državnega načina življenja. Ne nazadnje, to pomeni tudi pojavljanje tipično (post)fašističnih (postkorporativnih) idej in načinov urejanj odnosov med ljudmi v teh delih sveta. Seveda ne brez posledic tudi za življenja v metropolah, vendar bo to treba obravnavati ob drugi priložnosti. O tem »efektu bumerang« je na primerih Afrike in v dobi poznega 20. stoletja pisal M. Mamdani, *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism* (Princeton University Press, 1996), pri nas pa Jalušič. »What is at stake here is not merely the study of the ‚boomerang‘ effect of a new global form of power, which is already at work in Europe in the economic and security sense. It is crucial that we also consider what consequences the unreflected association to the imperialistic group,

ni za ropanje vsega tistega, kar še preostane po demontaži države, in torej vsega popolnoma nezaščitenega s strani ljudi, vse od premoženja do naravnih virov (vključno z ljudmi kot naravnimi viri v pomenu human resources) ter seveda umetnin, arheoloških in siceršnjih spomenikov¹⁶.

Šele po uničenju države – tako rekoč »obrambnih« in »kohezivnih« mehanizmov nekega skupnostnega življenja na način države – lahko namreč pridejo v razprt/odprt »prostor« zasebne korporacije (kot je Halliburton) ter se mirno lotijo ropanja in zaslužkarstva¹⁷, toda tudi – in še kako – morjenja vseh, ki jim (zdaj neorganizirano, razpuščeno!) lahko pridejo na pot. Za nameček pa hkrati zlahka vzpostavijo tudi tisto, kar njim ustreza prav zaradi razpustitve celokupnega načina življenja in ne le posamičnih »institucij«. Tisto, kar je tukaj razpuščeno v pomenu »rušenja države«, je potem takem nekaj takega, kot je »institucija vseh institucij« (država) s pregonom večine prebivalstva.

Ustreznejše opredeljevanje v zvezi s to novo, postmoderno, postfevdalno, postfašistično, postkorporativno ... »odprto« družbo je v tem okviru tisto, kar je mogoče opredeliti kot »kaos«, kar hoče reči razpadla država ter tudi razpadajoča se tako skupnostnost kot družbenost atomiziranih (poudarek na atomiziranosti!) posameznikov in posameznic. Ti se – prav zaradi zrušitve celotne infrastrukture in vseh struktur skupnostnega državnega načina življenja – nujno razbežijo na vse strani sveta, in sicer prav kot atomi. Prav to je tisto, kar poskušamo v tem zapisu opredeliti kot begunstvo v pomenu, da ne gre za begunstvo kar tako, ampak prav teh atomiziranih, razdržavljenih posameznikov in posameznic. Tisti, ki se torej razbežijo na vse strani sveta v teh postdržavnih položajih (gr. *heksis*), so tisto, kar je »material« za begunstvo, s katerim

the alleged club of the chosen ones, which in the age that some call post-political and others anti-political is based especially on a racial and not, for a long time already, on a national and even a class consciousness, has for the countries affiliated to Western Europe.« (V. Jalušič, »The European Legacy in Africa, The African Legacy in Europe,« *Belgrade Journal of Media and Communications*, Volume IV, No.7 (2015): 90).

¹⁶ Morda bi bilo treba v tem kontekstu opozoriti tudi na kontrabarbarstvo ISIS pri rušenju spomenikov iz daljne preteklosti na območju nekdanje Mezopotamije, vendar si tega tukaj ne morem privoščiti.

¹⁷ Za konkretno analitiko v primeru Sirije prim. s podatki in analitikami bogato Sardar in Yassin-Kassab, ur., »Syria,« v *Critical Muslim*, Vol. 11, (London: Hurst, 2014).

se srečujemo danes po vsej Evropi (to je tisto, kar vidimo)¹⁸, toda tudi drugod (kar ne »vidimo«, ker o tem ne poročajo ali manj poročajo zahodni mediji množičnega »informiranja«).

V obliki začasnega sklepanja – hočemo torej poudariti to: pri današnjem, postmodernem problemu begunstva gre torej za izrazito nov pojav, ki ga – kljub številnim podobnostim s prejšnjimi dobami – nikakor ne gre (in ni mogoče) razumeti, kot da bi šlo za nekaj »starega« in že »videnega«. Nasprotno, gre za nekaj popolnoma novega, bistveno drugačnega od vseh prejšnjih in zgoraj skopo omenjenih položajev in okoliščin (predmoderna, moderna). Gre za postmoderni, »naš«, »sodobni«, današnji pojav, ki sicer od daleč in na ravni abstraktnih premislekov nekako »spominja« na prejšnje, vendar je kvalitativno nekaj popolnoma drugega in drugačnega. Gre za rodovno (gr. *genos*) bistveno drugačne pojave in stvari, ki jih nikakor ne smemo medsebojno zamenjevati in mešati z nečim v zgodovini že videnim, kaj šele »vračajočim se« (češ da se »zgodovina ponavlja« in »vrača«). Gre za nekaj, kar se pojavi tako rekoč »na koncu države«, v pomenu rušenja držav, in nikakor ni primerljivega z dobo preddržavnosti (predmoderna) ali državnosti (moderna), kot smo to – samo skopo in shematsko – poskušali nakazati.

Kaj to pomeni za »naše mišljenje« in možnosti razumevanja našega tukaj in zdaj? Predvsem to: »Begunci« – zdaj seveda v pomenu begunstva, ki se ga tukaj lotevamo, in ne na načine medijskega označevanja – torej nikakor ne prihajajo »iz« takih ali drugačnih »držav«, iz te ali one »države«, kot se temu napačno in zavajajoče (samo formalno, nominalno in po analogiji, ki ne upošteva nobene vsebine in konkretnosti, tiste historične najmanj) reče ter o čemer se piše in govori.

Nasprotno – in to je samo »bistvo« tega, do koder smo hoteli pripeljati to besedilo in argumentacijo – begunstvo je zadeva tistih atomiziranih posameznikov in posameznic, družin, delno tudi manjših skupnosti, ki bežijo vsepovsod iz teh ne več držav ali »naravnih stanj« oziroma »odprtih družb«, ki so bile nasilno (s postmoderno »vojno«) razbite! Gledano s človeškega stališča gre preprosto za reševanje tega, kar lahko imenujemo »golo življenje«, »koža« ...

¹⁸ Prim. nekoliko drugače v A. Papadopoulou, »Smuggling into Europe: Transit Migrants in Greece,« *Journal of Refugee Studies*, 17 (2) (2004): 167–184.

Če tako mislimo in razumemo pojav današnjega begunstva, potem zlahka razumemo tudi to, da milijoni, ki bežijo v naši dobi, to počno predvsem zato, ker morajo, in sicer v pomenu nekih drugačnih, za našo dobo značilnih nuj, sil, nasilja in pogojev, ki so drugačni od tistih v preteklosti. Opisno rečeno: današnji begunci in begunke v svojih nekdanih skupnostih, družbah, državah nimajo več ne kje delati ne kje spati niti se nimajo več kje skriti ... Nimajo tudi nobenih pravic, saj je bil sam okvir prava, pravic – tudi pravičnosti, seveda – razbit («rušenje države» vsebuje tudi ta »element«). Toda to še ni vse, kajti pri vsem tem postmoderni begunci nimajo na voljo niti vode, elektrike, vrtcev za otroke, delovnih mest, plač in pokojnine, zdravstvenega (ali katerega koli drugega) podsistema, ki je v postmodernih pogojih postal nujen ne le za življenje, ampak za elementarno preživetje.¹⁹

Kratkomalo, ves – po širini in globini – prej obstoječi način življenja (državnega, mestnega ...) je torej v takih pogojih podrt, in sicer pri temeljih in tako rekoč sploh ne obstaja več. Posledično, samo življenje v pomenu preživetja («golo življenje»²⁰), je postalo v teh okoljih nemogoče, saj se v teh nepoložajih – vzpostavi nekaj takega, kot je Hobbesov homo homini lupus est in zaradi česar smo zgoraj omenjali »naravno stanje«.

¹⁹ Eno sta vojna in »begunstvo« v predmodernih, tudi modernih, še ne dominantno mestnih načinih življenja. Popolnoma drugo in drugače je to, ki nastopi v postmodernih okoliščinah, ko mestni način življenja postane dominanten. Mesto – posebej veliko mesto – je izjemno občutljiv konglomerat, ki ga je hkrati mogoče zelo preprosto tudi zablokirati in izničiti, saj je kompleksnost postmodernega urbanega življenja tako občutljiva, da ji zadošča že blokada, na primer, električne in vodovodne napeljave, in mesto je že imobilizirano. Ob tem je treba upoštevati vsaj še to, da je urbani način življenja nekaj historično distinktivnega tudi »v sebi«. To imam v mislih: na Zahodu se začne z moderno in industrializacijo (nekako od industrijske revolucije naprej, manj pa od rinascimenta), v delih sveta, ki so bili kolonizirani, pa šele v drugi polovici 20. stoletja in torej nekako dve stoletji pozneje kot na evropskem (manj ZDA-jevskem) Zahodu.

²⁰ Agambenova postavitev »golega življenja« je morda tisto, kar bi nam tukaj utegnilo dati misliti, in sicer čeprav je njegov »homo sacer« redukcioniistični model, ki ne zmore zajeti problema begunstva, s katerim se tukaj ubadamo.

IV Namesto sklepa: kje smo trenutno?

»Namesto sklepa« pač zato, ker smo še zmeraj sredi »dogajanja begunstva«, ki se je kot postmoderni pojav vse prej kot končalo. Ne gre torej za nek minuli dogodek ali dogodke, pač pa za nekaj, kar je še kako živo in kar niti slučajno še nima »konca«. Posledično, o tem ni moč govoriti na način »da je minulo« in »končano«. Tisto, kar ni končano, pa je še zmeraj »živo« in terja drugačne načine govorjenja in obravnave.

Eden od mogočih načinov razumevanja in »spravljanja« v besede in povedi tega, kje »trenutno smo«, je tisti, ki postavlja zadeve procesualno, historično. To pomeni vsaj na način opozarjanja na različne mikrofaze (Foucault bi to morda imenoval »mikrofizika«²¹) pojava begunstva, s katerim imamo opraviti, in njegovega »trajanja«. Za to priložnost bom zadevo razdelil na »faze« in jo tudi poskušal historično prikazati (utemeljiti) in le delno opisati. Historično še posebej in ponovno poudarjam, kajti tudi »tukaj« in torej pri problematiki begunstva ni nobene skrite in nenehno se vračajoče »logike«, kot po navadi domnevamo, ko smo odloženi sredi današnjega zahodnega tehnonemišljenja, ki se varno zadržuje le pri abstrakcijah, splošnostih in analogijah, ki smo jih prav zato že izhodiščno poskušali zamejevati in odpravljati kot tisto, kar nam onemogoča natančnejši premislek.

Faze, ki jih posebej poudarjam ob tej priložnosti in le kratko opišem, so:

I Prva faza

Ta je tista, ki jo jemljem za izhodiščno in od katere je v ožjem pomenu besede mogoče začeti ustrezno govoriti o begunstvu v pomenih, ki sem jih zgoraj procesualno nakazoval kot tisto, kar opredeljuje postmoderni pojav begunstva.

Temeljno za to fazo je že omenjeno in delno razdelano »ničenje držav«. To je tisto, kar se »začne« (že prej je bilo to mogoče opaziti, vendar

²¹ Prim M. Foucault, *A Critical Reader*, ed. Cauzens H. (Basil Blackwell, 1986).

se s tem tukaj ne moremo ubadati²²) s popolnoma vidnim in tudi oprijemljivim, nič kaj zakritim bombardiranjem in/ali vojaško intervencijo. To je tisto, kar lahko ostane »zakrito«, samo če »mislimo abstraktno« in na načine, ki so zgoraj bili – upam, da uspešno – jasno zavrjeni.

Ta faza – v danem trenutku – in torej do zdaj traja že dalj časa, in sicer nekako zadnje dobro četrstoletje. Gre torej za razmeroma dolgo dobo in nikakor za nekaj kratkega in kratkotrajnega, kar je mogoče na kateri koli način »spregledati« (pa se prav to zelo rado pripeti v dominantnih načinih medijskega – in celo »znanstvenega« – govorjenja in obravnav).

V zvezi s tem je treba posebej poudariti militaristično učinkovanje ZDA, čeprav je zadeva »rušenja držav« (kot rečeno, rušenja kompletnih načinov življenja, povezav, skupnosti, celo družb, če so že bile vzpostavljene ...) bistveno širša glede udeleženih subjektov. Pri tem bi bilo treba upoštevati vsaj še Francijo in Veliko Britanijo v pomenu njunega ravnanja (behaviour) in bombardiranja (predvsem v Afriki²³ Libija najbolj izstopa). V tem okviru je torej treba poudariti »joint-action/s« in »joint-venture/s« popolnoma vseh glavnih zahodnih igralcev/sil in še kako zainteresiranih za globalno korporacijsko ropanje. Pri zadevah begunstva, kot ga tukaj obravnavamo in poskušamo predstaviti, gre namreč predvsem za slednje.²⁴

Med bombardiranimi in – bolj ali manj – že uničenimi državami so predvsem tiste, ki so postale tarče po pregovornem 11. septembru. To pomeni: Afganistan, Irak, Libija, Sirija ..., toda tudi Ukrajina ... Pozor: tukaj niti slučajno ne smemo kar tako metati v isti koš Tunizije, Egipta

²² Razumevanje sesedanja SFRJ, posebej na primerih Sarajeva ter Bosne in Hercegovine je, po mojem mnenju, nekaj takega, kar bi bilo mogoče razumeti kot predhodno temu, kar je zdaj in tukaj na ravni sveta in Evrope. V tem smislu bi morda lahko govorili o »balkanizaciji«, toda kaj ko je ta oznaka sestavni del pregovornih orientalizmov (prim. W. E. Said, *Orientalism* (Vintage books, 1978), vendar tudi M. Todorova, *Imagining the Balkans* (Oxford University Press, 1997).

²³ Širši vidik o »afriški diaspori« je mogoče dobiti v M. A. Gomez, *Reversing Sail. A History of the African Diaspora* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

²⁴ Potencialno je mogoče na podoben način – z upoštevanjem nekaterih razlik – govoriti tudi o primerih, ki se utegnejo pripetiti tudi drugod. Elemente – ne pa za zdaj »celega pojava« – je mogoče opaziti tudi v Ukrajini (in sicer na obeh straneh – ruski in ukrajinski), pričakovati pa bi hipotetično bilo mogoče tudi podobne prijeme in učinke s strani Kitajske, morda Indije in še od kod ... Toda to so v danem trenutku kvečjemu mogoča pričakovanja, možnosti in domneve.

(poskusi političnega revolucioniranja od znotraj), vsekakor pa to velja za današnji Jemen (intervencija s strani Savdske Arabije) in še za katere druge države.

2 Druga faza

Zbiranje beguncev iz vseh teh »razrušenih držav« povesod, kar pomeni po številnih »zbirnih centrih« (ne le v Turčiji, ampak tudi – in še kako – v Jordaniji, Libanonu, Pakistanu, Egiptu ..., odvisno od tega, kje je »najbližji« center glede na žarišče rušenja neke države). To torej nikakor ni nekaj, kar traja samo toliko kot »sirska zadeva« (približno pet let v danem trenutku), temveč je na delu nekaj, kar traja veliko dalj časa (in v povezavah z Afganistanom in Irakom še posebej ...) ter je tudi širšega – celo epohalnega, globalnega! – obsega in tudi pomena²⁵. Posledično, mora biti tudi ustrezno zagrabljeno v mislih in mišljeno na ravni širšega »obsega pojma«, rečeno znotraj kategorij »logičnega sklepanja«.

3 Tretja faza

Začetki selitev, o katerih tukaj govorim, niti slučajno niso »selitve narodov«, kot sem opozoril, ampak bolj ali manj atomiziranih, postmodernih beguncev, kar pa nikakor ni isto! To pomeni bežanja (nujno in kar najbolj brezglavega in za vsako ceno!) vseh tistih, ki so postali objekti bombardiranja in ničenja »njihovih« držav. Pozor, v tej fazi to pomeni množičnega, toda hkrati zmeraj tudi skrajno individualnega/individualiziranega (največ na ravni družine), dezorganiziranega, in sicer ne glede na »narod«. Gre za neko območje, na katerem je prišlo do vojaške intervencije (praviloma najprej mesta, urbani in administrativni centri, komunikacijska in infrastrukturna središča, pozneje tudi vasi ...), in sicer ne glede na pripadnost kateremu koli narodu, kulturi, veri, religiji ..., saj je zadeva totalna in korenita²⁶. To, dalje, pomeni prega-

²⁵ Jasno in pregledno postavljeno v R. King in A. Loyd, *Democratic Desert: The War in Syria* (Amsterdam: Mets en Schilt, 2014).

²⁶ Elementa totalnosti – v kontekstu posttotalitarizmov naše dobe – tukaj ne morem ustrezno obdelati. Lahko ga samo omenim kot izjemno pomembno »stvar«, ki prav tako čaka na more-

njanja, izgon in, posledično, begunstvo predvsem mladih moških, ki jih je na bombardiranih območjih (nataliteta ...) na milijone ter so tako potencialna in še bolj dejanska, celo permanentna nevarnost za vse tiste, ki iz nekdanjih držav intenzivno (najprej z bombardiranjem!) proizvajajo »naravna stanja« in/ali »odprte družbe«, ki so idealne za korporacijska ropanja.²⁷

4 Četrta faza

Leta 2015 (pomladi/poleti) so se začele množične selitve, pojav postmodernega begunstva je postal transparenten. Toda pozor, to je sila ozko, na medijsko poročanje zreducirano gledanje, ki upošteva kvečjemu t. i. balkanske poti, o katerih se – iz razumljivih razlogov – pri nas toliko govori. Pri tem gre za nekaj bistveno in neprimerno širšega in tudi časovno gledano za pojav, ki traja dalj časa. Še natančneje, začelo se je – in tudi še traja – čez Sredozemlje, in sicer v smeri Španije, manj Francije (zanimivo!) in predvsem Italije (Lampedusa²⁸). Če se osredotočimo samo na to fazo in samo na t. i. balkanske poti – to je to, o čemer tukajšnji strokovnjaki in znanstveniki (zaradi mogočnosti, predvsem pa pogostnosti, medijskega poročanja) po navadi o begunstvu sklepajo in govorijo – potem smo vnaprej kastrirani za kakršno koli resno možnost razumevanja širine in globine epohalnega problema, s katerim smo soočeni.

5 Peta faza

V tej fazi je določeno tisto, čemur smo sledili, to je torej »naš trenutek« ali to, v čemer smo odloženi zdaj. To trenutno (in samo trenutno)

bitne obravnave.

²⁷ Tukaj samo opozarjam na posebnost, da gre pri postmodernem begunstvu predvsem za načrten pregon prav teh mladih moških, ki so potencialno uporniki in tisti, ki bi lahko poskušali zadevo vrniti v prejšnje stanje ali celo zgraditi nekaj popolnoma novega: tudi v pomenu nove in drugačne države (v tem smislu je ISIS pojav, ki bi ga bilo treba obravnavati v tem kontekstu in/ali kot bistveno sestavino – celo posledico – zadeve postmodernega begunstva).

²⁸ Prim. v G. Del Grande, *Mamadou va a morire – La strage dei clandestini nel Mediterraneo* (Roma: Infinito Edizioni, 2007).

zadnjo fazo je mogoče začeti (in nič več) opredeljevati tako: gre za »zapiranje meja« evropskih, obstoječih, še ne bistveno ogroženih meja, ni sicer zato, ker je »preveč« beguncev in jih je treba ustaviti. Potem ko je bilo sprejetih blizu milijon beguncev – ki so prišli tudi »na vabilo« nekaterih zahodnoevropskih voditeljev (najbolj izstopajoča je Angela Merkel) – so se razmere (dogodki, razumevanje, medijska percepcija in možnosti manipulacije, ki so ji inherentne ...) spremenile.

Tukaj se lahko osredotočimo le na enega od problemov v zvezi s to današnjo, peto fazo, ki ga je mogoče opisati tako: tega, kar je nastalo v zvezi z begunstvom in sedanjim zapiranjem meja (šengenska problematika, vendar tudi širše; politike (policies) Madžarske, Slovaške, Poljske ...), namreč ni mogoče zlahka urediti, še manj je to mogoče doseči nenasilno, kot nadobudni opazovalci to še zmeraj upajo.

Na ravni opisovanja današnjega položaja ima to bistvene posledice tudi v zvezi z odnosom do beguncev oziroma ravnanjem z njimi in torej za problematiko postmodernega begunstva, ki nas zanima. V zvezi s tem kaže omeniti vsaj te elemente tehnik²⁹ v pomenu poskusov zapiranja dotlej vsaj načeloma (toda delno tudi dejansko) odprtih meja: 1. zapiranje mej (vključno z žicami in vojaki/policisti na njih, jutri morda s pol-/zasebnimi »milicami«, »gardami«, »vaškimi stražami« ...); 2. medijska produkcija množične histerije »ogroženosti«; 3. zakonsko (pravno!) uveljavljanje »odvzema lastnine« in vsaj še »izgona«³⁰; 4. uvajanje rigoroznih politik (policies) »vračanja« beguncev. Povrh vsega vse to nasilno, da ne bo pomote. Med manj vidne tehnostvari in prijeme spada vsaj še ta odločilna raven prav tako »tehnik«: intenzivna islamizacija in orientalizacija beguncev (»dehumanizacija«) ter tudi zapiranje in

²⁹ Ta element »tehnik« je sila pomemben, saj gre pri postmodernem begunstvu – s stališča Evrope – v glavnem za odločno preozko in nevarno gledanje, ki se izteče v tehniki in »tehničnem uravnavanju«. Prav zaradi takega, torej redukcionističnega »razumevanja« in pojavljanja problema, ob upoštevanju držav sprejemnic in njihovih politik, se v zvezi z begunstvom govori o »tehnični ograji«, »tehnični zapor« ... Tega elementa »dehumanizacije« beguncev in njihove redukcije na »tehnikalije« tukaj ne moremo obravnavati, zato ga samo omenjamo.

³⁰ Debate o tem so se začele zelo zgodaj, implementirale pa skozi razlikovanje med »političnimi begunci« in »ekonomskimi migranti«, kot se je glasila običajna dikcija, ki je – časovno gledano – potekala znotraj »četrtre faze«.

sojenja, kratkomalo kriminalizacija³¹. In prav v tem slednjem je – po mojem mnenju – »bistvo« pete faze ali tega, v kar smo trenutno dokaj »nemočno« in sila nevarno odloženi.

Izstopajoče pri tem je predvsem to: na nakazane, tehnične (tudi birokratske) načine se celotna zadeva begunstva prevesi v nekaj drugega, kot je bila doslej. Potlej prehaja namreč z nečesa takega, kot je »ekonomska«, »vojna«, »varnostna« ..., »logistična« in podobna »problematika«, in postane predvsem kriminalna stvar. To in v tem kriminalnem (posledično tudi nasilnem) je vsebovano tisto bistveno v pomenu odgovora na naslovno vprašanje tega zapisa, ki se je glasilo, »kako konkretnije, politično misliti begunstvo«. Kratkomalo, to »konkretnije« se po moji presoji nanaša tudi na to, »kje smo trenutno«: in trenutno smo natanko v tem, kar je mogoče opredeliti kot kriminalizacijo beguncev. Pozor in ključno pri tem: na tej točki ne govorimo o kriminalizaciji begunstva – torej pojava (to so že opravili mediji s svojimi načini zavražajočega, analoškega govorjenja) – ampak o kriminalizaciji beguncev/begunk kot posameznic in posameznikov. Ta »prehod« in obrat je vse prej kot nedolžen in nenevaren, kaj šele da bi bil samorazumljiv in samoumeven. Zato zahteva vsaj delni poskus razpirajočega premisleka.

V Sklep: peta faza – kriminalizacija³² (begunk in beguncev)

Da bi ta »sklepni« položaj lahko vsaj začeli zares razumevati, je pomembno ta prehod proti kriminalizaciji misliti distančno in torej v razliki do predhodnih štirih opisanih faz. Mogoč način premisleka, ki ga predlagam, je ta: tako kot je bila zadeva begunstva – do točke kriminalizacije! – »abstraktna« v pomenu, da se je o »Njih« govorilo na način »vala«, »povodnji« (in v naravoslovnih kategorijah, torej), pa zdaj nastopajo druge in bistveno drugačne tehnike označevanja, torej tudi govorjenja in posledično »obravnave«: tiste pravne, namreč. Prav jezik je pri tem zmeraj ključnega pomena, vendar pa mu praviloma posvečamo premalo pozornosti.

³¹ Med bistvene elemente tega obrata spadajo tudi »kölnski dogodki« na silvestrovo 2015, vendar teh tukaj ne moremo obravnavati.

³² Z etičnega vidika je bilo to vprašanje obravnavano v Boswell, *The ethics of refugee policy*.

V tej »zadnji«, torej peti fazi, do katere smo se prebili in za katero pravim, da je faza kriminalizacije, je zdaj bistveno zajeti v mislih vsaj še to (veliko več »stvari« je zadaj, vendar jih tukaj izpuščamo): begunstvo se je – prav prek kriminalizacije! – kvaziindividualiziralo. Natančno razumeti torej današnji položaj v zvezi z begunstvom torej pomeni to: individualiziralo se je šele po tem, ko je bilo begunstvo kriminalizirano.³³

Ali še drugače: begunci lahko v tem našem »načinu življenja« in ravnanj v Evropi (na Zahodu nasploh) postanejo – torej v tej pristno »naši« postimperialni tehnoptiki – posamezniki in posameznice šele, če ne celo izključno, kot kriminalci in kriminalke³⁴! Se pravi takrat, ko se jim bo sodilo in se jih bo tudi zapiralo/preganjalo in vračalo (pravne procedure/tehnike). Sicer pa ostanejo – čeprav se vključijo v »produkcijske procese« – kvečjemu neka nediferencirana gmota, torej množica potencialno koristnih in/ali »človeški viri« (human resources).

Z begunstvom imajo/imamo Evropejci in Evropejke torej opraviti zaradi vsega nakazanega kot z nekakšno »naravno gmoto« tistega (ne pa Tistih!), s čimer je treba ravnati kot z uporabnimi viri (resources: »meso«, »sila«, »možgani« ...). Zdi se, da je tisto, do česar se sploh lahko prebije ta in taka evropska konstitucija – to je ta njen zaprti horizont tehničnega nemišljenja – ta naš način govorjenja in razumevanja, v končni instanci »naš način življenja«. V tem okviru bi lahko rekli: to je tisto, v čemer smo tukaj in zdaj.

To pa vendarle velja samo trenutno, prehodno torej, kajti kot vse kaže, se je »štoriaja z begunstvom« šele zares začela, in sicer globalno in vse prej kot samo v Evropi. Utegne se pripetiti – in sam sem prav takega mnenja – da je prav begunstvo tisto kritično vprašanje, problem in bistvena točka (topika, gr. topos), na kateri se bo Evropa morala pokazati tudi v tem pomenu: ali je zmožna iti čez svojo kolonialno in imperialno senco? Za zdaj je v zvezi s tem mogoče reči kvečjemu to,

³³ »Kölnski obrat« je bil pri tem odločilen (ne le za Nemčijo in nemško javno mnenje), in sicer na ravni vseh evropskih politik. Podobne prijeme, ki bi se utegnili pojaviti, je seveda mogoče pričakovati tudi v večjih količinah. Hkrati je na tej točki postalo odprto tudi »družbeno lovišče« (trenutno najizraziteje na Švedskem, Danskem ...) ekstremnih skupin civilne družbe po vsej Evropi.

³⁴ Zato je mogoče pričakovati, da se bodo tudi »informacije« v medijih kvalitativno spremenile tako, da bodo z naslovnice izginile v take ali drugačne »kriminalne kronike«.

da vse kaže, da bodo zadeve vendarle v nekem pomembnem odmerku potekale tudi nasilno. Slab znak in še slabša perspektiva.

B i b l i o g r a f i j a

1. Barcelona, Pietro. *Dallo stato sociale allo stato immaginario*. Torino: Bollati Boringhieri, 1994.
2. Betts, Alexander. *Forced migration and global politics*. London: Wiley-Blackwell, 2009.
3. Boswell, Christina. *The ethics of refugee policy*. Aldershot: Ashgate, 2005.
4. Cohen, Steve. *The emergence of xeno-racism*. Institute of Race Relations, 2005.
5. D'Entrevés, A. P. *The Notion of the State*. Oxford: Clarendon Press, 1969.
6. Del Grande G. *Mamadou va a morire – La strage dei clandestini nel Mediterraneo*. Roma: Infinito Edizioni, 2007.
7. Foucault, M. A. *Critical Reader*, ed. Cauzens H. Basil Blackwell, 1986.
8. Gomez M. A., *Reversing Sail. A History of the African Diaspora*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
9. Goodwin-Gill, Guy S., in J. McAdam. *The refugee in international law*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
10. Harding, Jeremy. *The Uninvited: refugees at the rich man's gate*. Profile Books, 2000.
11. Hathaway, James C. *The rights of refugees under international law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
12. Helton, Arthur C. *The price of indifference – refugees and humanitarian action in the new century*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
13. Jalušič, Vlasta. »The European Legacy in Africa, The African Legacy in Europe.« *Belgrade Journal of Media and Communications*, letn. IV, št. 7 (2015): 79–96.
14. Kenyon Lischer, Sarah. *Dangerous sanctuaries*. Ithaca: Cornell University Press, 2008.
15. King, Robert, in Anthony Loyd. *Democratic Desert: The War in Syria*. Amsterdam: Mets en Schilt, 2014.
16. Kushner, Tony in Katharine Kno. *Refugees in an age of genocid.*, Frank Cass, 2001.
17. Kuzmanič, Tonči. »Ne-več-vojne/več-kot-vojne.« *Časopis za kritiko znanosti*, letn. 34, št. 225 (2006): 103–125.
18. Kuzmanič, Tonči. *Ponovna iznajdba Amerike*. Ljubljana: Mirovni inštitut, 2011.

19. Loescher, Gil, Alexander Betts in James Milnamandaer. *NHCR: the politics and practice of refugee protection into the twenty-first century*. London: Routledge, 2008.
20. Mamdani, M. *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*. Princeton University Press, 1996.
21. Martin, Susan F. *The uprooted – improving humanitarian responses to forced migration*. Lanham, Maryland: Lexington Books, 2005.
22. Nicholson, Frances in Patrick Twomey. *Refugee rights and realities – evolving international concepts and regimes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
23. Ortiz, Alex. *The Syrian Conflict and its Grave Origins: From Civil Uprising to War: Surveying Domestic and Regional Political Relations in Syria*. Saarbrücken: LAP Lambert Academic Publishing, 2014.
24. Popper, K. *Open Society and Its enemies*. Routledge, 1995.
25. Papadopoulou, A. »Smuggling into Europe: Transit Migrants in Greece.« *Journal of Refugee Studies* 17 (2) (2004): 167–184.
26. Rhodes, F. H. *The Greek City States*. Cambridge University Press, 2007.
27. Said, W. E. *Orientalism*. Vintage books, 1978.
28. Sardar, Ziauddin in Robin Yassin-Kassab, ur. »Syria.« v *Critical Muslim, Vol. II*. London: Hurst, 2014.
29. Schmitt, Carl. *Tri razprave*. Ljubljana: Krt, 1994.
30. Stedman, Stephen John in Fred Tanner. *Refugee manipulation – war, politics, and the abuse of human suffering*. Washington, D.C.: Brookings Institution Press, 2003.
31. Todorova, Maria. *Imagining the Balkans*. Oxford University Press, 1997.
32. Williams, Rhodri C. *Protecting Internally Displaced Persons: A Manual for Law and Policymakers*. Brookings-bern project on internal displacement, 2008. http://www.brookings.edu/papers/2008/1016_internal_displacement.aspx
33. Wittgenstein, Ludwig. *Filozofska istraživanja*. Beograd: Nolit, 1969.
34. Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Grammar*. Oxford Blackwell Publ., 2004.

P O V Z E T K I

Igor Škamperle

Evropska identiteta: duhovno zgodovinske korenine in novi izzivi

Prispevek na kratko opiše zgodovinsko genezo, pomen in raznovrstne učinke, ki so jih imele ter jih imajo štiri idejno-duhovne sestavine pri oblikovanju evropske civilizacije in njene pluralne, toda hkrati do neke mere enovite identitete. S svojim vplivom so temeljno zaznamovale duhovni in družbeni prostor evropskega človeka ter so konstitutivni element sodobnih evropskih narodov, družb in njihovih identitet. Te štiri idejno-duhovne sestavine so antična grško-rimska civilizacija, judovsko in krščansko religiozno izročilo, novoveški duhovno zgodovinski rez z vpeljavo subjektivizma, novim epistemološkim področjem v znanosti, družbeno pogodbo ter idejo o svobodi in univerzalnih pravicah državljana, kar so pridobitve kulturnih gibanj od renesanse do razsvetljenstva, in četrti steber, to je romantična subjektiviteta, ki je odločilno vplivala na genezo evropskih narodnih identitet. Kot posledica ideje o svobodi in pravični družbi, razsvetljenskega poudarka na razumu in znanstveno-tehničnih pridobitev v drugi polovici 19. stol. in na začetku 20. se je razvila izkušnja modernizma, ki je neke vrste temelj evropskega načina življenja. Naštete idejne osnove so privedle do skrajnih oblik notranje napetosti in protislovja, poudarile skrajni individualizem in pospešeno mobilizacijo na področju kolektivne globalne družbe, ki doživlja vsestransko preobrazbo in je postavljena pred nove izzive.

Ključne besede: identiteta, deteritorializacija, simbolna imaginacija, oseba, problem človeka.

Igor Bahovec

Evropske identitete, kultura, pogledi na svet in krščanstvo

Sodobna Evropa je močno sekularna. V začetku oblikovanja evropske identitete pa ni bilo tako. Izvor Evrope ima temelje v srečanju ter povezavi grškega, rimskega in judovsko-krščanskega elementa. V prispevku se osredotočamo na ta vprašanja. Kaj je v tem procesu prispevalo krščanstvo? Kakšne so bile in kako razumeti spremembe v dveh tisočletjih, zlasti spremembe globinske substance kulture, duhovne utemeljenosti Evrope in njenih različnih delov? V sklepu poskuša-

mo predstaviti temeljne izzive, ki se glede evropskih identitet kažejo v sodobnem času, in kakšni so ustvarjalni potenciali različnih družbeno-kulturnih usmeritev.

Ključne besede: identiteta, Evropa, oseba, skupnost, simbol, krščanstvo, spomin.

Anton Mlinar

Intimna neizmernost identitete: fenomenološki poskus

Josip Osti je v članku *Literatura kot domovina* napisal, da »s prebranim in napisanim dviga zid med seboj in svetom«. Z izkušnjo človeških meja je opozoril na problem dvojnosti identitete, tiste bolj geografske, geometrijske, pasivne, pripisane – z bolj ali manj prikrito govornico, ki ločuje in slepi s prisposodobami ostre dialektike med »znotraj« in »zunaj«, »da« in »ne«, ter jo še vedno simbolizirajo značilnosti grškega polisa, ki odločajo o vsem kategorialno, »patriarhalno«, ter tiste zgodovinske, poetične, doživete, verbalizirane in artikulirane v medosebnem prostoru s »temeljno utelešenim procesom odzivanja«. V razpravi se ne bom ukvarjal z njuno različnostjo in dialektičnostjo, temveč se bom obrnil k prostoru in času pojavljanja identitete, ki jo izreka Osti s »prebranim in napisanim« ter tudi »povedanim«, se pravi s poetičnostjo medosebnega prostora, ki ga poraja jezik in v katerem vse dobiva svojo obliko. Osnovno je vprašanje, kako se zazna individualno in omejeno živo bitje, in sicer v smislu Jaspersove izjave, da je »vsako bitje samo po sebi okroglo«. Čeprav je dialektika konfrontacije med »tukaj« in »tam« dosegla raven absolutno potrebnega orodja razjasnjevanja, ne more izraziti porajanja jezika v izkušnji verovanja in porajanja medosebnega prostora v jeziku/pripovedi. Individualnost jezika/pripovedi, ki končuje telesno senzorično, nevalno in kognitivno dejavnost telesa, že s tem sama po sebi zahteva preveritev geografskih/geometrijskih fiksacij na ontološke vidike identitete.

Ključne besede: fenomenologija, identiteta, intimnost, izkušnja, poetičnost prostora, neizmernost.

Petra Dekleva
Sekularizacija na evropski način

Pri ugotavljanju posebnosti evropske družbe se moramo nujno vprašati tudi po načinih obstoja religije v njej, saj je povezava med religijo in družbo izjemno močna. Za to je najprej potreben pogled v preteklost, ki je na religijskem področju evropske družbe močno zaznamovana s sekularizacijo. Sekularizacija se običajno razlaga kot modernizacija religijskega področja, vendar ugotavljamo, da je več kot to: je veliko širši proces, ki je prizadel družbeno strukturo v celoti, saj je spremenil način razumevanja sveta. Sami sekularizacijo opredeljujemo zlasti kot proces, ki je zahodno kulturo spremenil v edinstven tip družbe, v kateri sveto in človeško nista več nerazdružljivo povezana. Nato se naše razmišljanje ustavi pri vprašanju posebnosti sekularizacijskih procesov na evropskih tleh. V zgodovini evropske desakralizacije družbene strukture najdemo težje po oddaljitvi političnega in družbenega reda od religijskega ter po izpraznjenju javnega prostora religijskega diskurza in religijskih simbolov, pozive k nepotrebnosti religije, odkriti boj proti monopolu ene religijske institucije in potiskanje religioznega v zasebno sfero. Vsi omenjeni procesi so vplivali na preoblikovanje načinov življenja in delovanja posameznikov in družbe kot celote, predvidevali pa so tudi določene načine življenja in verovanja. Članek se zato sklone z razmišljanjem o tem, kako se danes vzpostavljajo religijske identitete, ki imajo globok označevalni pomen za to družbo.

Ključne besede: evropska družba, religija, modernizacija, sekularizacija, individualizacija.

Anja Zalta

Evropski heretični imperativ – generator družbenih sprememb in/lali utrjevalec monoteistične paradigme?

Evropske (religijske) sodobnosti ne moremo misliti brez heretičnega imperativa, kar je jasno potrdil sociolog Peter Berger v študiji z istoimenskim naslovom. Heretični imperativ in padec gotovostnih struktur sta posledica dolgotrajnih in trdoživih evropskih procesov. Ti so se, kot bo pokazal prispevek, začeli že veliko pred sodobnimi procesi sekularizacije, in sicer s trenji in distinktivnim prepoznavanjem »napačnega/grešnega/krivovernega«. Odnos med herezijo in ortodoksijo, dveh različnih polov religijske kategorizacije, je pomagal vzdrževati spopad za simbolni kapital ter utrjevati primat odločanja, kdo je in kdo ni pravi vernik. Prav ta zgodovinska dinamika odnosa med herezijo in ortodoksijo je na eni strani pripomogla

k rahljanju obstoječega epistemološkega okvira, kar je omogočilo prevpraševanje novih možnosti, na drugi strani pa je, paradoksalno, prispevala k oblikovanju in utrjevanju krščanske (v večji meri katoliške) monoteistične paradigme.

Ključne besede: Heretični imperativ, doxa, monoteistična paradigma, religijski dvom.

Fanika Krajnc-Vrečko

Primož Trubar kot zgled slovenskega Evropejca

Povzetek: Razprava osvetljuje zgled iz slovenske kulturne zgodovine, ki naj bi nam pomagal razumeti sedanje razmere v evropskem previranju misli in idej, ki se ciklično ponavljajo ter ustvarjajo podobo nekega kulturnega, religioznega in antropološkega okolja, v katerem je mogoče prepoznati »že videno«, čeprav s poltisočletno oddaljenostjo in v nekoliko drugačnih družbenih razmerah. Primož Trubar je v drugi polovici 16. stoletja utrjeval pot vzajemnega dialoga in bogatenja na kulturni in verski ravni med slovanskim in germanskim svetom, kar je takratnega pripadnika slovenstva postopoma uvrščalo v evropski kontekst, hkrati pa mu je krepilo zavest lastne identitete. Kot je kulturno in religiozno okolje 16. stoletja v stremljenju po prelomu s tradicionalnimi vrednotami prineslo neprecenljiv napredek za posamezne narode, tako danes globalno okolje ponuja možnost utrjevanja kulturne, religiozne in narodne identitete posameznika ter hkrati njegovo vključitev v širši evropski in globalni prostor.

Ključne besede: reformacija, Primož Trubar, kulturna zgodovina, verski pluralizem, Slovenija, Evropa.

Primož Šterbenc

Islam in Evropa

Evropa se v zadnjem letu in pol sooča z begunskim valom, izvirajočim prvenstveno iz muslimanskega sveta. Zaradi tega se na stari celini krepi islamofobija in protiislamski diskurz, ki pravi, da je islam inherentno agresivna religija in sovražen do racionalne misli. Ustvarja se vtis, da muslimanski »barbari« vdirajo v civilizirano Evropo. Tako se pozablja na odločilen prispevek islamske civilizacije k nastanku moderne Evrope, in sicer prek intelektualnih dosežkov. Muslimanski

svet je namreč v 8. in 9. stoletju na podlagi svojega velikega interesa za znanost najprej prevzel grško klasično zapuščino, nato pa jo je v naslednjih stoletjih predvsem na področjih astronomije, matematike, medicine in filozofije bistveno nadgradil in ustvarjal nove znanosti. V tem času je latinska Evropa tako rekoč pozabila grško klasično misel in je potonila v znanstveno »mračno obdobje«. Šele v 12. in 13. stoletju je bistveno nadgrajena klasična zapuščina (arabsko-grška zapuščina) prek prevodov iz arabščine v latinščino prispela v Evropo. Tako so se začeli procesi, ki so končno privedli do renesanse. Evropa je prejela številna nova matematična, medicinska in astronomska znanja, ponovno pa je odkrila tudi Aristotela in pomen razuma. Lahko je dosegla konceptualni preboj, kajti spoznala je, da človek s svojim znanjem lahko obvladuje naravo.

Ključne besede: protiislamski diskurz, islam, grška klasična zapuščina, arabska znanost, prevodi, renesansa.

Sami Al-Daghistani

Polivalentnost evropske identitete in islamska intelektualna zgodovina

Članek proučuje zgodovinske odnose s področja intelektualne zgodovine med t. i. zahodnim in islamskim svetom. Čeprav je veliko političnih in verskih voditeljev, literatov in orientalistov gojilo negativen odnos do muslimanskega sveta, članek zagovarja tezo, da je zaradi različnih znanstvenih, filozofskih, literarnih in političnih vplivov, ki so jih posredovali arabsko-muslimanski misleci, evropska identiteta polivalentna, namreč judovsko-krščansko-muslimanska.

Ključne besede: evropska identiteta, islam, znanost, filozofija, literatura.

Tadeja Dermastja

Evropska identiteta skozi epsko poetiko srednjeveškega prostora

V pričujočem prispevku iščemo odgovor na vprašanje o identiteti Evropejca, ki se je odprlo zaradi sodobnih političnih, gospodarskih in družbenih dogajanj v evropskem geografskem prostoru in jih je spodbudil pojav migracij. Vsebina prispevka se ne ukvarja z vprašanjem vzrokov sodobnih migracij, temveč poskuša z zgodovinskega in literarnega vidika osvetliti problematiko Evropejca ob soočanju z novonastalim položajem, ki ga opisujemo s terminom »kriza« in je vodil v neiz-

ogibna vprašanja o identiteti evropske zgodovinske zavesti. Oprli se bomo na primer starofrancoske epske poezije, odnosa srednjeveškega Evropejca do krščanskega prostora in razumevanja islama v srednjem veku.

Ključne besede: evropska identiteta, srednjeveška poezija, križarske vojne, migracije, zgodovina literature, epska poezija.

Marko Novak

O slovenski postsocialistični pravni kulturi

Po padcu železne zavesa naj bi se nekdanje komunistične države v Srednji in Vzhodni Evropi vrnile k svojim prejšnjim pravnim družinam – v primeru Slovenije k srednjeevropski pravni podskupini evropskega kontinentalnega prava. Po slabih tridesetih letih pa se to ni popolnoma zgodilo, saj so za te države še vedno značilne nekatere skupne značilnosti, ki jih oddaljujejo od tipične srednjeevropske pravne podskupine. Te značilnosti je mogoče analizirati konceptualno, pri čemer upoštevam najširši pojem prava, s čimer najbolj sovпада pojem pravne kulture. Tega razvijem kot dopolnitev integralne teorije prava po korakih: tridimenzionalni pojem prava – štiridimenzionalni pojem prava – pravna kultura.

Ključne besede: postsocializem, pravna kultura, srednjeevropska podskupina, integralna teorija prava.

Jernej Letnar Černič

Iskanje najmanjšega skupnega imenovalca evropskih vrednot

Evropska konvencija o varstvu človekovih pravic in temeljnih svoboščin je nedvomno najuspešnejši in najučinkovitejši sistem za zaščito človekovih pravic na svetu. Evropsko sodišče za človekove pravice nadzira spoštovanje Konvencije v sedemindesetih državah članicah Sveta Evrope. 5. odstavek preambule Evropske konvencije omenja »skupno dediščino idealov in političnega izročila o spoštovanju svobode in vladavine prava« evropskih držav. Kljub temu ostajajo odprte dileme o tem, kaj so pravzaprav evropske vrednote in kako jih je mogoče prepoznati. Zdi se, da obstajajo močna nesoglasja med nekaterimi evropskimi družbami vsaj glede nekaterih temeljnih vrednot. Ali obstajajo določeni minimalni skupni imenovalci

med državami članicami Sveta Evrope? V prispevku zato predstavljamo in analiziramo odprta izbrana vprašanja in dileme glede obstoja skupnih evropskih vrednot.

Ključne besede: evropske vrednote, evropsko soglasje, Evropsko sodišče za človekove pravice, varstvo človekovih pravic, ideološka razdeljenost.

Tonči Kuzmanič

Begunstvo kot problem držav v izginjanju (Kako konkretnije in politično misliti »begunce« v kontekstih kulture?)

V pričujočem prispevku poskušam v mislih problem »beguncev« zajeti drugače: hkrati širše in ožje, kot je to običajno v današnji dobi. Obenem pa opozarjam na enormne politične, kulturne in »infrastrukturne« posledice tega pojava, s katerim se je Evropa prisiljena soočiti. Na neki način se ji – kot bumerang – vračajo domov njena lastna nedejanja (desetletja, celo stoletja). Ampak ta občost je le kontekst, v katerem poskušam analitično oblikovati temeljno teoretično kategorijo, ki ji pravim »begunstvo«. Po aristotelovsko, politično (in ne družboslovno!) se torej obračam v smeri »akterjev« in »človeškega delovanja«, kar pomeni, da na ravni konceptov ponekod konstruiram nova in drugačna poimenovanja. V upanju, seveda, da bodo pomagala pri natančnejšem razumevanju tega, kar bi bilo (pogojno seveda) mogoče poimenovati tudi »usodno vprašanje« današnje dobe, ki jo sicer tematiziram kot dobo držav v izginjanju (postdržavni položaji).

Ključne besede: begunci, »begunstvo«, kultura, politika, Evropa, Aristotel.

A B S T R A C T S

Igor Škamperle

European Identity: Spiritual Historical Roots and New Challenges

The article briefly outlines the historical genesis as well as the past and present importance and varied effects of the four spiritual components in the formation of European civilisation and its plural, but at the same time uniform identity. The influence of these spiritual components marked spiritual and social space of the European man and still make up a constitutive element of the modern European nations, societies and their identities. These four spiritual components are the ancient Greek and Roman civilizations, Jewish and Christian religious traditions, the historical and spiritual characteristics of New Age when subjectivism was introduced, as well as the new epistemological field in science, the social contract and the idea of freedom and universal citizens' rights, which are the achievements of cultural trends from the Renaissance to the Enlightenment. The fourth pillar is a romantic subjectivity, which had a decisive impact on the genesis of European national identities. As a result of the scientific and technical achievements in the second half of the 19th and at the beginning of the 20th century, the experience of modernism was developed which is the base of the European lifestyle. The before mentioned ideas have led to extreme forms of internal tensions and contradictions, they have highlighted extreme individualism on one hand and accelerated mobilization in the collective global society which is undergoing a comprehensive transformation and is placed before new challenges.

Keywords: Identity, de-territorialisation, symbolic imagination, a person, the problem of Man.

Igor Bahovec

European Identities, Culture, Worldviews and Christianity

Modern Europe is strongly secular. However, in the beginning of the European identity formation this was not the case. The birth of Europe took place when Greek, Roman and Judeo-Christian elements met and interacted. In this paper, we focus on the following questions. What did Christianity contribute to this process? What were the changes and how to understand them in the course of two millen-

nia, and in particular, how to understand the changes of deep cultural substance, the spiritual grounds of Europe and its various components? In the conclusion we try to show the fundamental challenges regarding European identity that have been revealed in modern times, and the quality of creative potentials of various socio-cultural orientations.

Keywords: identity, Europe, person, community, symbol, Christianity, memory.

Anton Mlinar

Intimate Immensity of Identity: A Phenomenological Experiment

In his article titled Literature as Homeland, Josip Osti wrote that “with the things he had read and written he rose the wall between himself and the world”. With the experience of the human limits, he pointed to the problem of dual identity, the kind of the identity which is more geographical, geometrical, passive, attributed – with a more or less concealed language that separates and blinds with parables of severe dialectic between ‘inside’ and ‘outside’, ‘yes’ and ‘no’, which is still symbolized with the characteristics of the Greek polis and which decides about everything categorically, “patriarchally”, and the historical, poetic, experienced, verbalized one, articulated in the interpersonal space with “fundamental embodied process of responding”. The article shall not deal with their diversity and the dialectic, but will turn to the space-time where identity occurs, the space which Osti expresses with “what was read and written,” and also with “the narratives”, that is to say with the poetry of interpersonal space, which is generated by language and in which everything receives its shape. The main issue is how to detect an individual and limited living being, in terms of Jaspers’ statement that “every being seems round in itself”. Even if the dialectic confrontation between “here” and “there” – of geographical, geometrical, attributed identity – has reached a level of absolutely necessary tool for every clarification, it cannot express the genesis of the language in the experience of believing, and of rising of interpersonal space in the language/narratives. Individuality of language/narrative which completes physical, sensorial, neural and cognitive activity of the body requires in itself a critical checking of geographic/geometric fixations on the ontological aspects of identity.

Keywords: phenomenology, identity, intimacy, experience, poetry of space, immensity.

Petra Dekleva

Secularization in the European Manner

When determining the specific features of European society, the question about different ways in which religion exists within a society must not be neglected, due to the powerful connection between religion and society. This research must begin with analysing the past, since the religious sphere of European society was highly marked by secularization. Secularization is commonly understood as modernisation of a religious field, although it is not that simple: it was a broader process that affected the entire social structure as it changed the apprehension of the world. In this article, secularization is defined mostly as a process that transformed Western society into a unique society in which the sacred and the human are no longer inseparable. The article then focuses on the question of the special features of secularization on European soil. Throughout the history of European desacralization of the social structure, there have been tendencies of distancing the political and the social from the religious order, and of eliminating the religious discourse and symbols from the public sphere. Appeals on the unimportance of religion have been made. There was an open battle against the monopoly of one religious institution and the sacred was pushed into the personal sphere. The mentioned processes played an important role in transforming the lifestyle and actions of individuals as well as society as a whole. They also predetermined specific ways of life and belief. The article thus concludes with contemplating on how religious identities, which are important marking factors for this society, are established today.

Keywords: European society, religion, modernisation, secularization, individualization.

Anja Zalta

European Heretic Imperative – a Generator of Social Changes and/or a Strengthenener of Monoteistic Paradigm?

European (religious) modernity is unthinkable without heretical imperative, which is confirmed by the sociologist Peter Berger in his study with the same title. Heretical imperative and the fall of plausibility structures, it is the result of long and persistent European processes that have begun centuries before the modern processes of secularization, and are the result of conflicts and identification of those, who are "wrong / sinful / heretic". The relationship between heresy and

orthodoxy, two different poles of religious categorization, has helped maintain the conflict for symbolic capital, and to consolidate the primacy of deciding who is and who is not a true believer. It is this historical dynamics of the relationship between heresy and orthodoxy, which on the one hand contributed to the loosening of the existing epistemological framework, yet has on the other hand, paradoxically, contributed to the development and the consolidation of the Christian (mostly Catholic) monotheistic paradigm.

Keywords: Heretical Imperative, Doxa, Monotheistic Paradigm, Religious Doubt.

Fanika Krajnc-Vrečko

Primož Trubar: An Example of a Slovenian European

The article highlights the example of Slovenian cultural history which should help understand the current situation in European interplay of cyclically repeated thoughts and ideas that are creating the image of a cultural, religious and anthropological environment in which we can recognize the "already seen", even from a distance of half a millennium and in a somewhat different social conditions. In the second half of the 16th century, Primož Trubar had fortified a path of dialogue and mutual enrichment in the cultural and religious levels between the Slavic and the Germanic worlds, which then gradually classified a member of the Slovenehood into the European context, while it strengthened the awareness of its own identity. In the pursuit of breaking the traditional values, the cultural and religious environment of the 16th century made an invaluable progress for certain nations, so that today's global environment could offer the possibility for individuals to consolidate their cultural, religious and national identity, and at the same time their integration into the wider European and global space.

Keywords: reformation, Primož Trubar, cultural history, religious pluralism, Slovenia, Europe.

Primož Šterbenc
Islam and Europe

In the last fifteen months Europe has been confronted with the massive refugee flow predominantly coming from the Muslim world. Consequently, in Europe there has been considerable increase of Islamophobia and anti-Islam discourse, the latter claiming that Islam is an inherently aggressive religion as well as hostile to rational thought. Due to the defensive reaction of Europe one can get an impression that Muslim »barbarians« are invading the European civilization. Such perception is not taking into account the fact that the Muslim world was decisively contributing to the emergence of modern Europe through the scientific (intellectual) achievements. One needs to bear in mind that during the 8th and the 9th centuries, due to the enormous interest of Islam in knowledge, the Muslim world had first taken over the classical Greek heritage, and then, during the next centuries, considerably improved this heritage. On the other hand, in the early Middle Ages Latin Europe all but forgot the classical knowledge and descended into scientific »dark age«. Only during the 12th and the 13th centuries Europe rediscovered the classical knowledge due to the translation of the Greco-Arabic heritage into Latin, and the final result of this process was the Renaissance.

Keywords: anti-Islam discourse, Islam, Greek classical heritage, Arab science, translations, Renaissance.

Sami Al-Daghistani
Polyvalence of European Identity and Islamic Intellectual History

The article inquires the historical relations within the field of intellectual history between the so-called Western and Islamic worlds. In spite of the fact that many political and religious leaders, as well as men of letters and orientalist nurtured a negative stance toward the Muslim world, the article expounds the idea that, due to various scientific, philosophical, literary and political influences, which have been transmitted by the Arab-Muslim scholars, the European identity is polyvalent, that is Judeo-Christian-Muslim.

Keywords: European identity, Islam, science, philosophy, literature.

Tadeja Dermastja
European Identity Through the Epic Poetry Of Medieval Area

In this article we are searching for an answer to the question of the identity of the Europeans, which was opened by modern political, economic and social developments in the European geographical area and whose motive is a migratory phenomenon. We do not insist on finding direct causes of the contemporary migration and demographic changes, however, through historical and literary perspective, we are trying to expose the problems of the Europeans who are facing this newly created situation which we call a "crisis" and which has led into questioning the identity of European historical consciousness. We will search for examples in French medieval epic poetry, the relations of the Medieval Europeans to the Christendom and understanding of Islam in the Middle Ages.

Key words: European identity, Medieval poetry, crusades, migration, history of literature, epic poetry.

Marko Novak
On Slovene Post-Socialist Legal Culture

After the fall of the Iron Curtain, the former communist countries in Central and Eastern Europe were supposed to return to their previous legal families – in the case of Slovenia, to the Middle European subgroup of the civil law group of countries. After almost thirty years that has not fully realised, since these countries still share some of the characteristics which differ them from typical legal systems of the Middle European subgroup. These characteristics can be analysed conceptually, considering the broadest concept of law, namely, legal culture. This is developed by supplementing an integral theory of law through the following steps: three-dimensional concept of law – four-dimensional concept of law – legal culture.

Keywords: post-socialism, legal culture, Middle European subgroup, integral theory of law.

Jernej Letnar Čerňič

Quest for the Minimum Common Denominator of European Values

The European Convention for the Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms has undoubtedly been the most efficient and effective system for the protection of human rights in the world. The European Court of Human Rights monitors compliance with the Convention in the 47 Member States of the Council of Europe. The Preamble of the European Convention refers in its Paragraph 5 to “common heritage of ideals and political traditions of respect for freedom and the rule of law” of European countries. But the dilemma remains open about what European values actually are and how they can be recognized? It appears that there is strong disagreement between some European societies as to existence of certain fundamental values. Are there certain minimum common denominators between the Member States of the Council of Europe? The article therefore describes and analyses the selected open questions and dilemmas concerning the potential existence of common European values.

Keywords: European values, European Consensus, the European Court of Human Rights, human rights, ideological divisions.

Tonči Kuzmanić

Refugeehood as an Issue of Dissolving States (How to Practically and Politically Regard “Refugees” in the Contexts of Culture?)

The aim of the paper is to redefine the problem of the refugees. The question is how to grasp this problem: at the same time from a broader and a narrower perspective. The background of the questioning are, of course, enormous political, cultural and also »infrastructural« consequences of the »phenomena« which Europe of today is facing. Refugees are somehow a »boomerang effect« of its (European) former decades, but centuries of »acting« included. This kind of generalisation is only the context in which we attempt to think more analytically and to form somehow different theoretical category which is – “illogically” from the linguistic point of view – termed as »refugeehood«. It is – within the Aristotelian political (and not social-scientific!) context – the attempt to target the very human »agents«, »agencies« and »human acting«. I am trying – at the very level of analytical categories – to develop a new set of ideas and even their »names«. The hope and the scope of the paper is a simple one: it could, probably, help to a more profound understanding of something which could bear the name of »the most decisive question« of our

time – which could be dubbed the time of state-dissolution and even evaporation of states (post-states situations).

Key words: refugees, »refugeehood«, culture, politics, Europe, Aristoteles.

O AVTORICAH IN AVTORJIH / ABOUT AUTHORS

IGOR ŠKAMPERLE

Prof. dr. Igor Škamperle (Trst, 21. 11. 1962). Študiral je Primerjalno književnost in sociologijo kulture na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani (1990). Na oddelku za Sociologijo je nadaljeval podiplomski študij in ga sklenil l. 1998, z disertacijo *Kozmološke inovacije v misli Giordana Bruna*. Medtem se je študijsko izpopolnjeval v Italiji (univerza v Perugi, 1994/95), nekaj mesecev je raziskoval na Inštitutu za renesančne študije v Firencah (1997). Ves čas je bil dejaven na Oddelku za sociologijo Univerze v Ljubljani, sprva kot asistent in mladi raziskovalec, od leta 1999 pa dela kot docent in profesor na področju sociologije kulture. Raziskovalno področje je razširil na zgodovino idej, sociologijo znanosti, teorijo simbolov in kulturno zgodovino. Na univerzi predava tudi predmet sociologije znanosti, s poudarkom na intelektualni zgodovini 15. in 16. stoletja.

V svoji drugi monografiji se je posvetil teoriji simbolov in imaginacije (*Endimionove sanje*, 2013). Je član Društva slovenskih pisateljev, član odbora slovenske sekcije PEN, Srednje evropskega kulturnega inštituta (Gorica, Italija). Uredil je več antologij, ki so predstavile nekatere pomembne avtorje s področja filozofije in kulturne zgodovine (hermetizem, alkimija, Jung, Pico della Mirandola, Bruno, Nikolaj Kuzanski, šamanizem).

Prof. Igor Škamperle, Ph.D. (Trieste, 21. 11. 1962). Graduated from the Faculty of Arts, Ljubljana, with degrees in Comparative Literature and Sociology of Culture (1990). He continued his postgraduate studies at the Department of Sociology and concluded his study in 1998 with his doctoral thesis, titled *Cosmological Innovations in Giordano Bruno's Thought*. During the time of his study he was also acquiring knowledge abroad, at the University of Perugia, (1994/95), and spent a few months at the Institute for Renaissance Studies in Florence (1997). He worked at the Department of Sociology, University of Ljubljana, as a young researcher and an Assistant, and, since 1999, he has been employed as an Assistant Professor in the field of Sociology of Culture. His research area comprises the history of ideas, sociology of science, theory of symbols and cultural history. He lectures at the university, namely the subject of Sociology of Science with a special focus on intellectual history of the 15th and 16th century.

In his second monography, he discusses the theory of symbols and imagination (*Endimion's Dream*, 2013). He is a member of the Association of Slovenian Wri-

ters, a member of the Slovenian PEN Centre, the Institute for Central European cultural encounters (Gorizia, Italy). He is the editor of several antologies which present some important authors from the world of philosophy and cultural history (hermeticism, alchemy, Jung, Pico della Mirandola, Bruno, Nikolaj Kuzanski, shamanism).

IGOR BAHOVEC

Igor Bahovec (1961), dipl. fizik in dr. socioloških znanosti, deluje kot docent na Univerzi v Ljubljani, Teološka fakulteta, in raziskovalec na Inštitutu za razvojne in strateške analize v Ljubljani. Raziskovalno se ukvarja z skupnostmi, osebo, družino, civilno družbo, intermediarnimi institucijami in socialnim kapitalom ter z vprašanji postmoderne kulture, identitete in religije v sodobni (evropski) družbi. Posebej ga zanimajo možnosti in pogoji za pristni medkulturni, medosebni in medreligijski dialog.

Igor Bahovec (1961), Ph.D., graduated with a degree physics and later completed his Ph.D. social science, is employed as an Assistant Professor at the Faculty of Theology, University of Ljubljana and also works as a researcher at the Institute for Developmental and Strategic Analysis (IRSA) in Ljubljana. His research interests include communities, a person, a family, civil society, intermediary institutions and social capital as well as the issues regarding post-modern culture, identity and religion in contemporary (European) society. He is especially interested in the possibilities and conditions of genuine intercultural, interpersonal and inter-religious dialogue.

ANTON MLINAR

Anton Mlinar, rojen 1952, je med letoma 1971 in 1978 študiral na Teološki fakulteti v Ljubljani, med letoma 1982 in 1988 pa na Academia Alfonsiana v Rimu. Trenutno predava na FHŠ UP. Glavni področji njegovega raziskovanja sta filozofska in teološka etika na različnih praktičnih področjih (bioetika z nevroetiko, okoljska etika). Objavil je številne znanstvene članke in štiri monografije: *Evtanazija* (2005), *Trajnost in univerza: možnosti, retorika, resničnost* (2011), *Etika življenja: pogled od znotraj* (2012), *Okoljska etika in trajnostni razvoj* (2014).

Anton Mlinar, born in 1952, studied between 1971 and 1978 at the Faculty of Theology in Ljubljana and continued his study in Rome at the Academia Alfon-

siana between 1982 and 1988. Currently, he lectures at The Faculty of Humanities at the University of Primorska. The main areas of his scientific interests are philosophical and theological ethics in different practical fields (bioethics with neuroethics, environmental ethics). He published numerous scientific articles and four monographs: *Evtanazija [Euthanasia]* (2005), *Trajnost in univerza: možnosti, retorika, resničnost [Sustainability and University: Possibilities, Rhetorics, Reality]* (2011), *Etika življenja: pogled od znotraj [Ethics of Life: View from Within]* (2012), *Okoljska etika in trajnostni razvoj [Environmental Ethics and Sustainable Development]* (2014).

PETRA DEKLEVA

Dr. Petra Dekleva se je leta 1986 rodila v Postojni. Diplomirala je leta 2010 na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani iz francoščine in sociologije, kjer je leta 2015 tudi doktorirala v okviru študijskega programa Humanistika in družboslovje iz smeri Religiologija. Raziskovalno se posveča predvsem razumevanju individualiziranja religiozne zavesti v sodobni družbi.

Petra Dekleva, Ph.D., was born in 1986 in Postojna, Slovenia. She graduated from the University of Ljubljana, Faculty of Arts, in 2010, with degrees in French and Sociology. In 2015 she obtained her Ph.D. in Humanities and Social Sciences in the field of Religious Studies. Her research focuses on understanding the individualization of religious consciousness in modern society.

ANJA ZALTA

Anja Zalta je docentka za sociologijo religije na Oddelku za sociologijo, Filozofske fakultete v Ljubljani, kjer predava predmete s področja sociologije religije. Je avtorica mnogih člankov na temo religijskih tradicij in identitet, Islama v Sloveniji in na Balkanu, medreligijskega dialoga in vloge monoteističnih religij v evropski kulturni in religijski zgodovini. Leta 2013 je kot izvajalka mednarodnega projekta na Istanbul University raziskovala položaj krščanskih religijskih manjšin v pokrajini Tur Abdin na turško-sirski meji. Na NT Institute v Wollongongu, Avstralija, je leta 2014 analizirala vlogo družbeno angažiranega budizma. Njeno trenutno raziskovalno delo se osredotoča na vprašanje islama v Evropi, pravic religijskih manjšin, ter pravic žensk v monoteističnih religijah.

Anja Zalta studied Sociology, Ethnology and Cultural Anthropology. She is an Assistant Professor and lectures the subjects related to sociology of religion at

the Department of Sociology, Faculty of Arts, University of Ljubljana, Slovenia. She is the author of many articles on religious traditions and identities, Islam in Slovenia and in the Balkans, inter-religious and inter-cultural dialogue, and the role of monotheistic religions (Judaism Christianity, Islam) in the European cultural and religious history. In 2013, she has received a Turkish research grant. She was researching religious (Christian) minorities in Istanbul and in the Tur Abdin region in the South-Eastern part of Turkey. Between 2014 and 2015 her research dealt with Socially Engaged Buddhism at the Nan Tien Institute in Wollongong, Australia. Her current research is focused on the question of (religious) minorities and human rights, Islam in Europe, as well as the rights of women in the monotheistic religions.

FANIKA KRAJNC VREČKO

Fanika Krajnc-Vrečko, dr. znan. s področja teologije; znan. sod. ZRC SAZU za področje slovenske literarne zgodovine; hab. višja bibliotekarka, prof. slov. in nem. jezika, je vodja Teološke knjižnice Maribor; raziskovalka slovenske protestantske teologije in avtorjev 16. stoletja; sourednica Zbranih del Primoža Trubarja. Predavanja na kongresih doma in v tujini s področij: filozofije jezika, teološke antropologije, literarne zgodovine in bibliotekarstva; informacijsko opismenjevanje za študente Teološke fakultete. Njena bibliografija obsega 266 enot, med temi 8 znanstvenih in 4 strokovne monografije.

Fanika Krajnc-Vrečko, Ph.D. in Theology, a research fellow at Science and Research Centre at the Slovenian Academy of Sciences and Arts at the Institute of Slovenian Literature and Literary Studies; holds a degree in Slovenian and German Language study and is the Head Librarian of the Theological Library Maribor at the Faculty of Theology, University of Ljubljana. She is also an active researcher of the Slovenian protestant theology and the authors of the 16th century; she is a co-editor of the Collected Works of Primož Trubar. She lectures at Slovenian and international congresses in the areas of: philosophy of language, theological anthropology, literary history; information literacy for the students of the Theological Faculty. Her bibliography includes 266 items, among these 8 scientific and 4 professional monographs.

PRIMOŽ ŠTERBENC

Dr. Primož Šterbenc je diplomiral in magistriral iz politologije - mednarodnih odnosov ter doktoriral iz sociologije religij. Trenutno je docent na Fakulteti za

management Univerze na Primorskem, kjer predava predvsem na magistrskem programu Politologija. Napisal je znanstveni monografiji "Šiiti: Geneza, doktrina in zgodovina odnosov s suniti" (2005) ter "Zahod in muslimanski svet: Akcije in reakcije" (2011), poleg tega pa tudi večje število znanstvenih in strokovnih člankov. Raziskovalno sodeluje z European Council on Foreign Relations (ECFR) in Trans-European Policy Studies Association (TEPSA). V zadnjem času se ukvarja predvsem z islamom, zgodovino in sodobnimi problemi muslimanskega sveta, odnosi med Zahodom in muslimanskim svetom, izraelsko-palestinskim konfliktom ter geopolitičnimi in politično-varnostnimi vprašanji v Evraziji in Afriki.

Primož Šterbenc, Ph.D., holds a B.A. and an M.A. in International Relations and a Ph.D. in Sociology of Religions. He is currently an Assistant Professor at the Faculty of Management of the University of Primorska in Koper, where he mainly lectures at the postgraduate study programme of Political Science. He published scientific monographs titled »Shiites: Genesis, Doctrine and History of Relations with Sunnis« (2005) and »The West and the Muslim World: Actions and Reactions« (2011), and many scientific and professional articles. As a researcher he co-operates with the European Council on Foreign Relations (ECFR) and the Trans-European Policy Studies Association (TEPSA). He has recently focused his research on Islam, the history and contemporary problems of the Muslim World, the relations between the West and the Muslim world, the Israeli-Palestinian conflict, and geopolitical as well as political and security issues related to Eurasia and Africa.

SAMI AL-DAGHISTANI

Sami Al-Daghistani je diplomiral iz sociologije kulture in primerjalne književnosti v Ljubljani (2011). Študiral je islamske študije in arabski jezik v Sarajevu (2010), Kairu (2011), Rabatu (2012), in na univerzi McGill v Montrealu (2014). Leta 2013 je zaključil raziskovalni magistrski bližnjevzhodnih študijev na univerzi v Leidnu. Od leta 2013 je dvojni doktorski kandidat islamskih študijev na univerzah v Leidnu in Münstru, ki se posveča proučevanju intelektualne zgodovine islama, prava, ekonomije in etike. Je predavatelj na Leiden Islam Academie, od leta 2015 do 2018 pa Visiting Scholar na področju islamskih študijev na univerzi Columbia v New Yorku, kjer trenutno biva. Sami je izdal več člankov na temo islamske ekonomije, etike in pravnega diskurza. Za leto 2016 je predvidena izdaja dveh knjig njegovih prevodov iz arabščine v slovenski jezik, Ibn Tufayla in Ibn Battute, za leto 2017 pa izid monografije v angleškem jeziku na temo Abu Hamid al-Ghazalijeve ekonomske filozofije.

Sami Al-Daghistani obtained a double-major B.A. in Sociology of Culture and Comparative Literature at the University of Ljubljana (2011). He studied Islamic studies and Arabic language in Sarajevo (2010), Cairo (2011), Rabat (2012), and at McGill University in Montreal (2014). In 2013, he concluded his Research M.A. in Middle Eastern studies at Leiden University. Since 2013, he has been a double-Ph.D. candidate in Islamic studies at Leiden and WWU Münster, focusing on Islamic intellectual history, law, economics, and ethics. He is a lecturer at the Leiden Islam Academy, and since 2015 a visiting scholar in Islamic studies under the mentorship of Professor Wael Hallaq at Columbia University in New York, where he currently resides. He has published numerous articles on Islamic economics, ethics and legal discourse. In 2016, he published two books – translations of Ibn Tufayl and Ibn Battuta from Arabic into Slovene language, and in early 2017 his monograph in English language on Abu Hamid al-Ghazali's economic philosophy is forthcoming.

TADEJA DERMASTJA

Tadeja Dermastja je leta 2015 doktorirala iz literarnih ved na Filozofski fakulteti v Ljubljani. Njena doktorska disertacija ima naslov Francoska srednjeveška pesnitev o labodjem vitezu in Godfridu Bouillonskem v evropskem literarnem prostoru. Ukvarja se z raziskavami srednjeveške epike in poučuje v srednješolskem izobraževalnem sistemu.

Tadeja Dermastja has finished her Ph.D. studies of Literary Science in 2015 at the Faculty of Arts in Ljubljana. Her thesis title is *The Medieval French Epic Poem of the Swan Knight and Godfrey of Bouillon in European Literature*. The author is researching the domain of medieval epic poetry and is teaching in a secondary school.

MARKO NOVAK

Marko Novak je diplomiral in doktoriral iz prava na Pravni fakulteti Univerze v Ljubljani ter magistriral iz prava na Georgetown University Law Center. Ožje področje njegovega znanstvenega in strokovnega dela so filozofija in teorija prava ter ustavno pravo. Trenutno je dekan Evropske pravne fakultete in predsednik Sodnega sveta Republike Slovenije. Poleg številnih člankov je objavil tudi nekaj monografij: *Delitev oblasti: medigra prava in politike* (2003), *Poglavja iz filozofije in teorije prava* (2008), *The Type Theory of Law* (2016).

Marko Novak has graduated in law and concluded his Ph.D. in law from the Faculty of Law, University of Ljubljana and completed his LL.M. at the Georgetown University Law Center. Academically and professionally he has mostly dealt with legal philosophy and legal theory as well as constitutional law. Currently he is Dean of European Faculty of Law and President of the Judicial Council of the Republic of Slovenia. Apart from many articles he wrote several monographs including: *Delitev oblasti: medigra prava in politike [Separation of Powers: Interplay of Law and Politics]* (2003), *Poglavja iz filozofije in teorije prava [Chapters in Philosophy and Theory of Law]* (2008), *The Type Theory of Law* (2016).

JERNEJ LETNAR ČERNIČ

Jernej Letnar Černič je izredni profesor za pravo človekovih pravic na Fakulteti za državne in evropske študije. Doktoriral je na pravni fakulteti univerze v Aberdeenu na Škotskem. Ukvarja se s pravom človekovih pravic, ustavnim in gospodarskim pravom.

Jernej Letnar Černič is Associate Professor of Human Rights Law at the Graduate School of Government and European Studies. He graduated from University of Ljubljana with the France Prešeren award. He completed his Ph.D. in Human Rights Law in 2009 at the University of Aberdeen. His research areas are human rights law, constitutional and business law.

TONČI KUZMANIČ

Tonči Kuzmanič je politični teoretik, ki se ukvarja predvsem z antipolitiko, kritiko družboslovne paradigme ter ekstremnimi antipolitičnimi gibanji in kritiko menedžerskih postideologemov (postkapitalizem, postfašizem, posttotalitarizem). Sicer poučuje etiko in politiko, mišljenjsko in analitično pa so mu najbližje – izhaja iz teh »tradicij« in jih poskuša nadaljevati – Aristotel, Wittgenstein, Arendt in Anders. V zadnjih letih posebej izpostavlja problematike tehnologije in izginjanja države ter posttotalitarnega razraščanja tehničnega in družboslovnega nemišljenja.

As a researcher, Tonči Kuzmanič is mainly dealing with various political theories, especially with anti-politics, the critics of social sciences, anti-political movements and managerial post-ideologies (post-capitalism, post-fascism, post-totalitarianism). He is a lecturer on ethics and politics, lecturing mainly on Aristotle, Wittgenstein, Arendt and Anders. In the recent years he has specially concentrated on the phenomena of technology, technological and social-scientific thoughtlessness and evaporation of the state(s).



Univerzitetna založba **Annales**



P O L I G R A F I

doslej izšlo:

Hermetizem
Religija in psihologija – Carl Gustav Jung
Mislec neskončnosti Giordano Bruno
Logos in kozmos
Panteizem
O Božjem bivanju
2000 po Kristusu
Mesijanska zgodovina
Sebstvo in meditacija
Religija in umetnost podobe
Protestantizem
Nikolaj Kuzanski
Renesančne mitologije
Ples življenja, ples smrti
Ars magna
Antični mit in literatura
O ljubezni
Ameriška filozofija religije
Poetika in simbolika prostora
Mistika in literatura
Solidarity and interculturality
Šamanizem
On community
Ženska in religija
Mediterranean lectures in philosophy
Svoboda in demokracija
Človekove pravice
Ethical gestures
Krogotok rojstva in smrti
Natural history
Modeli sveta
Bodily proximity
Država in moralnost
Living with consequences
Mistika in misel
Duhovnost žensk na Slovenskem
Poesis of Peace
Čuječnost: tradicija in sodobni pristopi
Trpljenje

I D E N T I T E T A E V R O P E

Anja Zalta, Rok Svetlič: *Uvod*

Igor Škamperle: *Evropska identiteta: duhovno zgodovinske korenine in novi izzivi*

Igor Bahovec: *Evropske identitete, kultura, pogledi na svet in krščanstvo*

Anton Mlinar: *Intimna neizmernost identitete: fenomenološki poskus*

Petra Dekleva: *Sekularizacija na evropski način*

Anja Zalta: *Evropski heretični imperativ - generator družbenih sprememb in/lali utrijevalec monoteistične paradigme?*

Fanika Krajnc-Vrečko: *Primož Trubar kot zgled slovenskega Evropejca*

Primož Šterbenc: *Islam in Evropa*

Sami Al-Daghistani: *Polivalentnost evropske identitete in islamska intelektualna zgodovina*

Tadeja Dermastja: *Evropska identiteta skozi epsko poetiko srednjeveškega prostora*

Marko Novak: *O slovenski post-socialistični pravni kulturi*

Jernej Letnar Černič: *Iskanje najmanjšega skupnega imenovalca evropskih vrednot*

Tonči Kuzmanić: *Begunstvo kot problem držav-v-izginjanju (Kako konkretnije in politično misliti »begunce« v kontekstih kulture?)*

